الإسلام في الغرب

قرطبة

عاصمة العالم والفكر

روجيه غارودي

ترجمة

الدكتور ذوقان قرقوط



الإسلام في الغرب

قرطبة

عاصمة العلم والفكر

الطبعة الأولى
١٩٩٥

الكتاب : الاسلام في الغرب
المؤلف : روجيه غارودي
المترجم : ذوقان قرقوط
المطبعة : جوهرة الشام
التنضيد : مؤسسة الخبير
الناشر : دار دمشق ـ دمشق شارع بور سعيد
هاتف : ٢٢١١٠٤٨
فاكس : ٢٢١١٠٢٢
ص.ب : ٥٣٧٢

كلمة لا بد منها

أرى لزاماً علي توجيه الشكر الى الدكتور عادل العوا رئيس قسم الفلسفة بكلية الاداب بجامعة دمشق لتفضله بمراجعة البحث المتعلق بابن رشد
وللدكتور بكري علاء الدين لما بذله من جهد في التفتيش عن النصوص الأصلية. ولتلامذته وتلميذاته.

مقدمة

في الأندلس، من القرن التاسع إلى الثالث عشر، عندما كانت قرطبة (أكبر مدينة في العالم، بعدد سكانها، حينئذٍ، وخاصة بإشعاعها الثقافي) قلبَ هذا العالم النابض نشأت نظرة للعالم وللإنسان ولله مبنيّة على تطور شامل للعقل. وعن ذلك تحدر العلم التجريبي كما اعترف روجيه بيكون الذي نشر إشعاعه على أوروبا بأكملها.

هذا العلم لم يكن أبداً منفصلاً عن **الحكمة** عن التفكير في غايات البحث - ولا عن الإيمان، أعني عن الشعور بأنه لا العلم في تقدمه من سبب إلى سبب ولا الحكمة بارتقائها من غاية إلى غاية، يبلغان أبداً لا سبباً أول، علة أولى، ولا غاية أخيرة. فالإيمان المنطوي على الإعتراف بحدود العلم وبمسلماته وبالحكمة كان في منظور الإسلام الأندلسي، عقلاً بلا حدود.

إن التطور الحالي للعلم، النزعة الموضعية La Positivisme هذه الرؤية المبتورة من العقل، التي تجعل العلم، المنفصل عن الحكمة، وعن الإيمان غاية بذاته ولم يعد يطرح السؤال عن «لماذا؟»، عن الهدف، السؤال عن الحدود والمسلمات، هذا العلم يخاطر بأنه يقود الإنسانية جمعاء إلى الانتحار.

ففي هيروشيما لقى ٧٠,٠٠٠ شخص حتفهم في لحظة. والعالم يملك التصرف اليوم بما يعادل مليون قنبلة مثل قنبلة هيروشيما، أي الإمكانية التقنية لإبادة ٧٠ مليار من الكائنات البشرية، خمس عشرة مرة أكثر ممن يحتويهم كوكب الأرض إنطلاقاً من اللحظة التي أعطانا فيها العلم والتقنيات **الوسائل** لتدمير كل أثر للحياة على الأرض لم يعد يمكن لمسألة **الغايات أن** تتوضح، فإما أن نعي هذه المشكلة العظمى فتوضع الإمكانيات التي نمتلكها بفضل العلوم والتقنيات في

خدمة تحرير البشر وازدهارهم وإما، إذا ما نحن أسلمنا أمرنا، إلى **دين الوسائل** هذا، أن تقود **توازنات الرعب** بين عنف الأفراد والجماعات والأمم، البشرية إلى انتحار على مستوى الكوكب.

فإن هذا التطور التام للعقل الذي لا يفعل العلم عن الحكمة ولا عن الإيمان لم يكن استرداده أبداً ذات يوم، وبسطه أكثر إلحاحاً بصورة حيوية، في مرحلة جديدة من حياة النوع البشري، منه كاليوم.

هذا الكتاب ليس إذن كتاب تاريخ فحسب إلا إذا ضمنا إلى التاريخ، تاريخ مستقبلنا. تاريخ أبعادنا المفقودة وضرورة إحيائها من جديد.

إننا برسمنا مسار الإسلام الأندلسي، معكوساً، الآن، ليس غرضنا أن نشيّد ضرحاً ضخماً لميت شهير، وإنما أن نمدّد تلك المغامرة الرفيعة من التلاقح في الأندلس حيث لا ينفصل المنظور اليهودي والمسيحي والمسلم أحدهما عن الآخر، إن حضارتنا يمكنها أن تتوجه من جديد نحو الحياة ـ وقبل ذلك نحو البقاء ـ لأن التفكير في الغايات وفي الإيمان يطرح مشكلة الأبعاد الأخلاقية للمسألة النووية، لغزو الفضاء للتدخل الوراثي في علم الأحياء، تماماً كما يطرح مشكلة النمو الاقتصادي، والمعقود تنسيق قدراتنا الجديدة لغايات إنسانية أعني إلهية.

فلما كانت الأندلس المسلمة وعاصمتها الروحية، قرطبة، المركز لهذا الإشعاع؟ إن الإسلام اقتضى، في البلاد العربية، كفاحاً طويلاً من الرسول ليحمل رسالته إلى بربرية عالم لا شريعة له (الجاهلية). حيث نودي بالشريعة الإلهية في نقائها المتشدد فيما كان حتى ذلك الحين صحراء روحية.

وعندما نقلت الرسالة عبر العالم، ترسّخت في الثقافات الرفيعة القديمة، وبخاصة ثقافات الامبراطورية الفارسية التي عرفت رسالة (زرادشت) التنبؤية، وثقافة الإمبراطورية البيزنطية، وريثة الفكر اليوناني والإيمان اليهودي ـ المسيحي، وفيما بعد تعرفت على روحية الهند الرفيعة، ليس من خلال المغامرة الدموية التي خاطر بها محمود الغزنوي ولكن من خلال حكمة البيروني (٩٧٣ـ ١٠٣٠) الذي كان يرافق الحملة.

وإننا هنا سوف لا نعالج الإسلام العربي الأصلي ولا إزدهاره الإيراني والهندي ولكننا سنعنى فحسب بنمو عقيدته وثقافته في الأندلس وفي مركز إشعاعه في الغرب، قرطبة.

هذا الإسلام في الغرب قد حمل إلى قرطبة أروع ثماره.

في الفلسفة، من ابن مسرّة إلى ابن عربي ومن ابن حزم إلى ابن ماجّه إلى ابن طفيل وإلى ابن رشد بالنسبة للمسلمين، ومن ابن جبيرول إلى ابن ميمون بالنسبة للكفاء اليهودي ولكن في نفس التقليد الروحي.

إن المسيحية التي ازدهرت، قبل الإسلام، في شبه الجزيرة الإيبيرية والتي هيأت فيها التيارات الاريوسية والبريسيليانية للتطعيم الاسلامي، عرفت الاغتناء، حتى في حقبة المجابهة، شخصياتها البارزة الكبرى في اللقاء والانفتاح، بألفونسى لوساج ALPhonse Lesage(١٢٥٢ـ ١٢٨٤) الذي أحاط نفسه بعلماء وشعراء من الأديان الثلاثة، ومن ثم بترجمات الأسقف ريمون الطليطلي (القرن الثاني عشر) الذي عمل على ترجمة مؤلفات الثقافة من اللغة العربية إلى اللاتينية، مدشناً بذلك تقليداً مسيحياً لفهم الإسلام. وقد انتشر مع ريمون لول Ramon Lulle(١٢٣٣ـ ١٣١٦) كما مع النزعتين السينوية والرشدية اللاتينيتين وما تزال واضحة بعد في نتاج الأب ميغل آسين بالاسيوس Miquel Asin Palacisos، المتوفي في عام ١٩٤٤ ومدرسته، وهو الذي عمل على إحياء الشخصيات الروحية البارزة الرفيعة في الإسلام الأندلسي.

ففي منظور تلك الفلسفة ومنظور تلك الحكمة ومنظور ذلك الإيمان، لم تكن قرطبة والأندلس في مجال العلوم صلة الوصل في أوروبا بين ثقافات اليونان والشرق فحسب. فإن إسهام علمائها بالرياضيات وفلكيّيها وكيماوييها ومهندسيها الزراعيين وأطبّائها في التطور العلمي، كان عظيماً.

في علم الفلك، ساهم الزرقالي في القرن الحادي عشر (Azrquiel)لدى اللاتين وقد مهّد لكبلر Kepler، في وصف مدار الكواكب، في تطوير الاسطرلاب من أجل قياس خطوط العرض بالبتاني (البتراجيوس L'Alpetraguis لدى

اللاتين) في مطلع القرن الثالث عشر كان الرائد لكوبيرنيك بنقده لنظام بطليموس.

وفي الطب كان نتاج الذروة ما قدمه أبو القاسم الزهراوي (البولتايس عند اللاتين Albulcasis، المولود في الزهراء على مقربة من قرطبة عام ٩٣٦). كان لبحثه التصريف (لمن عجز عن التأليف في الجراحة والأقراباذين (دستور الصيدلة) أعظم الأثر لمدة خمسة قرون الذي سوف يترجمه إلى اللاتينية في آخر القرن الثاني عشر جيرار دي كريمون، وينشر في ساليترمو عام ١٤٧٥ وفي البندقية عام ١٦٤٧، معتبراً حجة طيلة خمسة قرون.

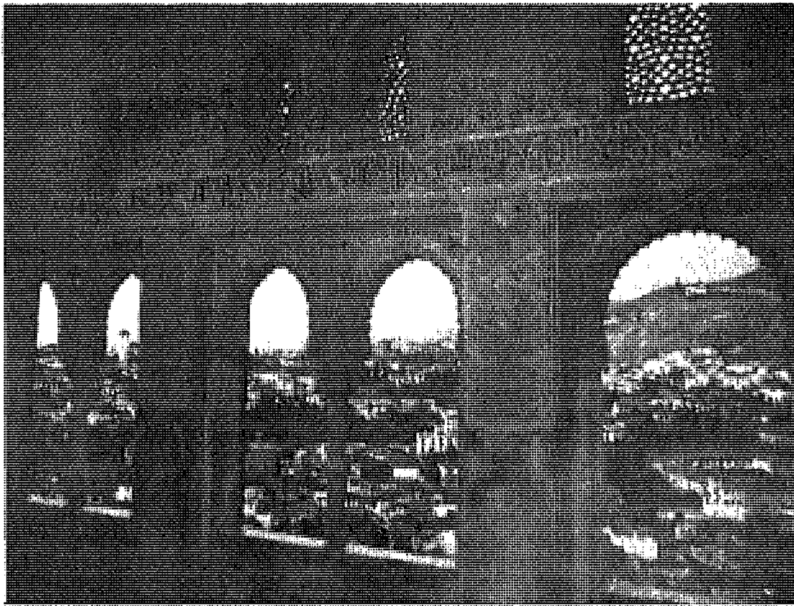
وفي الفنون، كان منهل شعر الغزل بالنسبة لأوروبا في الأندلس، ابن حزم القرطبي تماماً كما أن الموسيقا الأندلسية لم تتوقف عن الصدح في الغرب منذ قرون.

ومن هذا الإزدهار الفني الباهر مازالت باقية شواهد عظيمة من الحجارة من سرقسطة إلى إشبيلية، وبخاصة في جامع قرطبة الكبير وفي الحمراء بغرناطة.

ولسوف يظهر من خلال هذا الاستذكار أن أول نهضة لأوروبا، لم تكن بدأت في إيطاليا في القرن السادس عشر، وإنما في اسبانيا في القرن الثالث عشر.

- ١ -

إسلام الغرب في الأندلس





١ـ اسطورة «الفتح العربي لإسبانيا»:

لقد استوجبت استمالة بلاد العرب إلى الإسلام من الرسول محمد ﷺ اثنين وعشرين سنة (من ٦١٠ـ ٦٣٢) وتسعة عشر غزوة (البخاري ٦٤/ ٨٩) واستوجب اجتياز اسبانيا بأكملها من المسلمين أقل من ثلاث سنين (٧١١ـ ٧١٤) ومعركة واحدة هي معركة Guadaléte وادي لكّة. (نسبة إلى نهر لكّة، قرب وادي آش).

لماذا؟

في بلاد العرب، فيما عدا جُزيرات صغيرة من اليهود والمسيحيين، استوجب العمل لانتصار التوحيد، القتال ضد «عالم لا شريعة له» (الجاهلية).

كانت بلاد العرب لما قبل الإسلام، أساسياً، مشركة. وكانت إسبانيا ما قبل الإسلام مسيحية، وفي شطر كبير منها آريوسية، مع طوائف يهودية هامة.

وهذا الفارق لا يفسر فحسب بسرعة التوسع بل وشكله كذلك: ففي شبه الجزيرة الآيبيرية لم يكن فتحاً عسكرياً بغزاة أجانب، ولكن قبل كل شيء كان حرباً أهلية (بين مسيحيين قابلين: بعقيدة الثالوث وألوهية يسوع المعلنة في مجمع نيقية (عام ٣٢٥) ومسيحيين «موحدين»، أعني رافضين للثالوث ولا يرون في يسوع إلهاً وإنما رسولاً موحى له من الله)، ثم حدث تحول ثقافي ممتد على ما يقرب من قرن ونصف.

فانتشار الإسلام، في القرن الأول من الهجرة، كان خاطف السرعة، وسلمياً على وجه العموم، في كل مكان كانت فيه العقيدة السائدة إما يهودية، وإما مسيحية «مهرطقة» (كما كان يُدعى، حينئذ المسيحيون الذين اختاروا رفض

معتقد نيقية بالـ«هراطقة» ولم تكن حالة إسبانيا استثنائية، وهذا لأسباب تتعلق بجوهر الإسلام نفسه. فالوحي القرآني يعرّف الإسلام ليس كدين جديد، ناشىء عن نبوءة الرسول محمد («قل ما كنت بدعاً من الرسل٤٦,٠٠/٩) ولكن **كالدين** الأساسي والأول منذ أن نفخ الله في الإنسان من روحه (٢٩/١٥).

منئذ، الإسلام (الذي يعني: «الخضوع، التسليم لإرادة الله»، القاسم المشترك لكل دين موصى به، يهودي أو مسيحي، أو إسلامي) هو العقيدة الوحيدة: في إن ابراهيم، وقد ضرب المثل على الـ«خضوع» المطلق لله، يدعى «أبو المؤمنين»، ويعتبر موسى ويسوع، كنبيين للإسلام، لهذا الـ«خضوع لله». ووفقا للقرآن جاء النبي محمد يؤكد رسالتهما، ويطهرها من تحريفاتها التاريخية ويتمّمها.

وإن أهم تحريفات الرسالة الأزلية، وفقاً للقرآن، هما بالنسبة لليهودية، الادعاء القَبَلي باقتصار الرسالة الشاملة على شعب يكون مؤتمناً عليها، مختاراً من الله، في حين أن النبي سوف يقول في آخر خطبة له: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى».

فالطائفة الاسلامية هي هكذا منفتحة، بلا تمييز في الأصل، لكل شخص يعترف بوحدانية الله وجلاله وبالرسالة الشاملة لجميع الأنبياء من ابراهيم إلى محمد. وعليه ان مجادلة اليهود ليست موجهة ضد رسالة موسى والأنبياء ولكن ضد تفسيراتها الحصرية.

وعلى هذا النحو فإن مجادلة المسيحيين ليست موجهة ضد رسالة يسوع، ولكن ضد «الشرك»: ان مجمع ينقية، بلغة الفلسفة اليونانية (الغريبة عن الانجيل) يعلن يسوعا «من نفس ماهية» («Omousios») الله، وهو يُعرِّف الله كـ«ثالوث» من ثلاث أقانيم «Hypostaseses» (دائماً بلغة تلك الفلسفة اليونانية التي لا تستطيع تصوراتها التعبير عن تجربة يسوع في المحبة).

مادام ان الاسلام قد ظهر على هذا النحو، كما كان يوحي به القرآن، في شموليته، وليس مرتبطاً بالتقاليد النوعية لشعب، فإنه عرف اشعاعاً خارقاً، ذلك أن القبول به، لم يكن بالنسبة لرجل مؤمن، قطيعه بل وأقل من ذلك أيضاً

جحوداً، إنكاراً، كل واحد، على العكس، كان يتعرف فيه على الرسالة التي تلقاها من أنبيائه، في أبسط شكل لها وأكثرها شعبية. وكان تطبيقها في جميع ميادين الحياة يجعل الله حاضراً في كل واحد وفي جميع العلاقات الاجتماعية، اقتصاد، سياسة، ثقافة.

هذا الإسلام القرآني، قد لقى، في الشرق الأدنى صدى عميقاً في جميع الأوساط اليهودية- المسيحية، إن الـ«إبْيونين ebionites»، أعني اليهود الذين كان المسيح بالنسبة لهم هو النبي المبشر به من قبل موسى، ولكن ليس الابن الوحيد لله، كانوا على الأرجح يهوداً اسِّينيين esseniens نسّاكاً، أصبحوا مسيحيين بعد عام ٧٠ وكان عددهم كبيراً في الجزء الآرامي من سوريا، في دمشق وليس في الجزء الهيللينستي (انطاكية). وكان الـ«كانيوني» elkaites، الذين ظهروا في ظل حكم تراجيان (٩٨- ١١٧)، القريبون جداً من الايبيونيين، يعتبرون هم أيضاً يسوعاً كإنسان وكنبيّ. وقد تلقى مؤسس حركتهم إلكاي Elkai، في فارس (لدى البارتيين)، وحياً، وفي التقليد اليهودي، كان يقضى بالختان وإطاعة الشريعة، وكانت الـ«مونارشيانيسم» (النزعة الملوكية) في آسيا الصغرى وحتى في بيزنطة، هي الاستمرار في التوحيد اليهودي الذي كان الابن والروح القدس بالنسبة له هما تجليان لله الأوحد بمعنى اليهودية. وقد أدان البابا كاليكست Calixte في عام ٢٢٢ الناطق الأهم بإسمها، وهو سابليوس Sabillius السيريني الفلسطيني.

في الأندلس، كان التعارض بين الوحدانية والشرك سابقاً جداً، ليس فحسب لدخول الإسلام ولكن قبل المنازعات بين المسيحيين الـ«ثالوثين». (المؤمنين بالثالوث المقدس)- (المتقبلين لعقيدة نيقية حول ألوهية يسوع) والـ«آريوسيين» التوحيديين الرافضين لهذه «الوحدة في جوهر الأقانيم الثلاث».

ولقد كان «الفقهاء» (رجال القانون، الفقه، ومفتون الذمة المُدْرَسيون) القادمون من الشرق الأدنى إلى شواطىء شبه الجزيرة الإيبيرية، يجهلون كل شيء عن هذه الثقافة الممتدة عبر آلاف السنين. كانوا مقتنعين بأن الإسلام ولد فحسب مع النبي محمد. في حين أن القرآن لا ينفك يقول بأن الاسلام (الذي يعني: خضوعاً مطلقاً لله) هو الدين الأساسي والأول، المعاصر لأول إنسان (آدم)

الذي «نفخ الله فيه من روحه». وإن إبراهيم («أبا المؤمنين»، كقول القرآن) وموسى ويسوع ومحمد هم الرسل لنفس الدين الواحد.

فمنذ عشرات القرون تصارعت، في الأندلس وحدانية خاصة بجميع الروحيات العليا (وسابقة جداً لأنبياء كنعان) وشرك (تعدد الآلهة) شعبي، قديم جداً كذلك، تعود تجلياته إلى الظهور في جميع العصور (وما يزال اليوم يظهر أيضاً في وثنيات المال والأمة والجنس أو الـ«زعيم»).

إن البحث عن «وسائط» بين الله الواحد الأحد والواقع المتعدد يعود إلى الظهور على الدوام: ففي «فيدا Les Vedas» الهند، منذ أربعة آلاف سنة، قيل: «إن أسماءه متعددة ولكنه **واحد**. فثالوث براهما، فيشنو، شيفا هو ذو مغزى بليغ كالـ«مانوية» الإيرانية، أو الـ«خالق Demiurge» عند أفلاطون في **محاورة التيمة** Le Timâe

وليس في وسعنا أن ننسى ثابتة التاريخ الإنساني هذه عندما تعرض للمحاورات بين المسيحيين التثليثيين والمسيحيين التوحيديين، أو لأسباب انتشار الاسلام العميقة، وكذلك أيضاً لعوائقه.

هذا التعبير وأشكاله يتعلق كذلك بظرف شبه الجزيرة الإيبيرية الخاصة. ففي شمال ووسط شبه الجزيرة هذه كان التقليد الهندو اوربي مسيطراً، في حين كان الجنوب (ولا سيما التورديتانيا Turdetanie- الأندلسي الحالية مع منطقتي مرسية وباداجوز، أكثر تشبعاً بعمق، باتجاه توحيدي، بشكله السامي (منتشر بسبب «الشتات» اليهودي) وبشكله الغنوصي حيث يُستبان التيار الاسكندري من مصر، من خلال المؤشرات القرطاجية والبربرية، المُفضِية بسهولة إلى النبوءة القرآنية وإلى توحيديتها الصارمة.

إن مجمع نيقية عام ٣٢٥ الذي استدعاه الامبراطور قسطنطين إلى الاجتماع لإعطاء وحدة آيديولوجية لامبراطوريته بفرض عقيدة الثالوث و«وحدة الجوهر» ليسوع والأب، قسم المسيحية بادانته لآريوس Arius اسقف الاسكندرية، المتهم بعدم قبوله لتلك المعتقدات.

ومنذ ذلك الحين تكاثرت الـ«هرطقات» بصدد الـ«طبيعة المزدوجة» ليسوع. في القطبين: النسطورية البادئة براهب من انطاكية، يدعى نسطوريوس Nestoarius الذي أصبح أسقف القسطنطينية عام ٤٢٨، وكان يشدد على صفات يسوع الإنسان، ويرفض أن يكون الله قد «عانى» **الآلام** ويرفض للعذراء مريم اسم «أم الله». والـ«مونوفيزية»، الطبيعة الواحدة، التي جاهر بها كذلك في القسطنطينية الراهب أوتيشيز Eutyches، حوالي ٤٤٧- ٤٤٨، الذي يعتبر يسوعاً ذا طبيعة إلهية فقط لا غير.

لنقل تبسيطاً إن الـ«نساطرة»، المنكرين للـ«طبيعة المزدوجة» للمسيح، كانوا يعتبرونه كانسانيٍّ صرف، وأن الـ«مونوفيزيين» المنكرين للطبيعة المزدوجة للمسيح، كانوا يعتبرونه إلهياً محضاً.

وكان الـ«أريوسيون» يعتبرون المسيح كلمة الله.

جميع هذه الـ«هرطقات» تمت في آسيا: فالنسطورية انتشرت من بلاد فارس إلى اليمن والعرب اللخميون (الموالون للساسانيين) كانوا من أنصار الطبيعة الواحدة وكان الايبيونيون في سوريا والالكائيتون في العراق والآريوسيون من الاسكندرية إلى آسيا الصغرى معارضين للكنيسة النيقية المثلثية في روما وبيزنطة ومضطهدين من قبلها.

ولسوف يكون الانتشار الاسلامي في الشرق الأدنى سريعاً: فبعد عدد من المعارك ضد أباطرة بيزنطة (مثل معركة اليرموك عام ٦٣٦) أو ضد الأباطرة الساسانيين وإقطاعيّ فارس مثل القادسية (٦٣٧) ونهاوند (٦٤٢) أو في مصر، في الاسكندرية عام (٦٤٢)، استقبل الأهالي المسلمين كمحررين.

ففي ست سنوات انتقل الشرق الأدنى كله من فارس إلى مصر إلى الإسلام، في حين أن جيوش «عرب» الحجاز كانت، سواء في العدد أم في التقنية العسكرية أدنى كثيراً من جيوش الامبراطورية البيزنطية والساسانية.

المقصود حقيقة هو التحرير. إن ميشيل السوري، وهو يذكّر بالاضطهادات المرتكبة من قبل البيزنطيين يقدر بهذه العبارات وصول المسلمين:

«إن إله الثأر(...) إذ رأى شرور الرومان الذين كانوا حينما يسيطرون، يسلبون بقسوة كنائسنا وأديرتنا ويحكمون علينا بلا شفقة، أتي بأبناء اسماعيل من الجنوب لتخليصنا منهم... ولم تكن مائدة طفيفة بالنسبة لنا أن نتخلص من الفظاظة الرومانية(...) وأن نجد أنفسنا في راحة».

(Michel Le Syrien, Chronique 11,H13)

ولا يكون في وسعنا أن نفهم كيف أن حفنة من الرجال اجتازت اسبانيا في أقل من ثلاث سنوات إذا كنا نتخيل اجتياحاً عسكرياً.

إن المؤرخ دوزي، في كتابه **تاريخ المسلمين في إسبانيا** (ج٢ ص٤٣) يقدم لنا تفسيراً عميقاً للحدث:

«كان الفتح العربي خيراً لإسبانيا: لقد أحدث ثورة اجتماعية هامة، فعمل على إزالة قسم كبير من الآلام التي كانت تئن تحتها البلاد منذ عصور(...) كان العرب يحكمون وفقاً للطرائق التالية: أنقصت الضرائب تماماً بالنسبة للضرائب التي كانت تجبى من الحكومات السابقة. وانتزع العرب من أيْدي الأغنياء، الأرض أما قسمه إلى إقطاعات واسعة للفرسان، يزرعها أكارون أقنان أو عبيد ساخطون ووزعوها بالتساوي بين أولئك الذين كانوا يعملون بها. وراح المالكون الجدد يشتغلون فيها، يملأهم الحماس ويحصلون منها على أفضل الغلال. وحررت التجارة من قيودها ومن الرسوم الباهظة التي كانت ترهقها فتمت جداً. وكان القرآن يسمح للعبيد أن يشتروا أنفسهم لقاء تعويض عادل، وهذا ما أشرك طاقات جديدة. فكانت هذه الاجراءات جميعها تحدث حالة من الرضى العام كان السبب في الاستقبال الحسن لبداية السيطرة العربية».

ويقدم الكاتب الاسباني الكبير بلاسكو إيبسانيز Blasco Ibanez شهادة من أجل بلاده، على النحو التالي:

«في اسبانيا، لم يأت الإحياء من الشمال، مع الجماعات البربرية؛ إنه جاء من الجنوب مع العرب الفاتحين(...) فتلك كانت حملة تمدينية أكثر منها فتحاً(...) دخلت بها إلى بلادنا تلك الثقافة الفتية، القوية، المستنفرة، بتطوراتها المذهلة بسرعتها، التي ما كادت تولد حتى انتصرت، وتلك الحضارة التي خلقها حماس النبي، تمثلت أفضل مافي اليهودية والعلم البيزنطي والتي كانت فضلاً عن ذلك تحمل معها التقليد الهندي العظيم، وذخائر فارس وكثيراً من الأشياء المقتبسة من الصين التي تكتنفها الأسرار. كان الشرق ينفذ إلى أوروبا ليس كما كان شأن داريوس وكزركس بطريق اليونان التي كانت تصدهم لكي تنقذ حريتها، ولكن من الطرف الآخر، بطريق اسبانيا التي، وقد كانت مستعبدة لملوك لاهوتيين وأساقفة متقشفين للحرب، استقبلت بالترحاب غزاتها هؤلاء».

«ففي عامين استولى هؤلاء على ما انقضى سبع قرون لاسترداده منهم. فلم تكن تلك غزوة تفرض بقوة السلاح. بل كانت مجتمعاً جديداً ينمّي جذوره القوية في جميع الجهات. كان مبدأ حرية العقيدة، الركن الأساسي الذي ترتكز إليه عظمة الأمم الحقيقية، غالياً عليهم. ففي المدن التي كانوا أسياداً فيها كانوا يقبلون بكنيسة المسيحي وبكنيس اليهودي».

«(...) من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر، سوف تنشأ وتنمو أجمل وأغنى حضارة وجدت في أوروبا طيلة العصر الوسيط. فعلى حين كانت شعوب الشمال تبيد بعضها بعضاً بحروب دينية وتسلك سلوك القبائل البربرية، كان سكان اسبانيا يرقون إلى أكثر من ثلاثين مليون نسمة، وفي هذا الخضمّ من الناس يمتزج وتضطرب جميع الأجناس وجميع المعتقدات، بتنوع لا متناه، ينجم عنه أشد النبضات الاجتماعية(...). وفي هذا الخليط الغني من الشعوب والأعراق كانت تتعايش جميع الأفكار وكافة العادات، وجميع الاكتشافات الناجزة حتى ذلك الحين على الأرض، وجميع الفنون، وجميع العلوم وجميع الصناعات وجميع المخترعات وجميع المذاهب القديمة، ومن احتكاك هذه العناصر المختلفة كانت تتدفق

اكتشافات جديدة وطاقات خلاقة جديدة وكان الحرير والقطن والبن والليمون والبرتقال والرمان يأتي من الشرق مع هؤلاء الأغارب كما يأتي كذلك السجاد والمنسوجات والتوال من الأقمشة الرقيقة والمعادن المرصّعة (المدَمْشَقة) والبارود. ومعهم كذلك العد العشري والجبر وعلم تحويل المعادن والكيمياء والطب وعلم الكونيات والشعر المنظوم. وكان الفلاسفة اليونان الذين يوشكون على الضياع في غياهب النسيان، يجدون انقاذهم باللحاق بالعربي في فتوحاته، فكان أرسطو يهيمن على جامعة قرطبة الشهيرة...».

.(Blasco Ibanez. *Dans L'ombre de La Cathédrale,pp.201-20H)

ومن وجهة النظر الدينية، فإن الإسلام، في شبه الجزيرة الابيرية قد تطعم بالأريوسية فكان أجمل فسائلها.

كيف أدخلت أو دخلت الأريوسية إلى إسبانيا

إبان انعقاد مجمع نيقية الذي أدان آريوس عام ٣٢٥، كان أسقف قرطبة أو سيوس الشخصية التي قامت بالدور الأهم. وكان أوسيوس، القرطبي، الحاضر في بلاط الأمبراطور في روما منذ عام ٣١٢ قد أصبح الرجل الموثوق لدى قسطنطين. وفي عام ٣٢٤ كلفه بمهمة التحقيق في الاسكندرية لدى آريوس وأسقفة الكسندر. أما وقد فشل في محاولاته للتوفيق فإنه ترأس وأدار مجادلات مجمع نيقية كممثل للأمبراطور.

«إنه هو- كما كتب القديس أثاناز Athanas- الذي رأس المجامع والذي برسائله جعل الناس يصغون إليه في كل مكان. كذلك فإنه هو الذي صاغ، في نيقية العقيدة ونادى في كل مكان بأن الأريوسيين هراطقة.

Saint Athanas, Historio Orianorum Out Manachos, (H2P.G.T.256HHA).

كان أوسينوس القرطبي أول منشىء لعقيدة نيقية المجاهر بها، المنادية بأن الابن «مشارك في جوهر الأب»، والعامل على طرد آريوس. وكان أول الموقعين

كان أوسينوس القرطبي أول منشىء لعقيدة نيقية المجاهر بها، المنادية بأن الابن «مشارك في جوهر الأب»، والعامل على طرد آريوس. وكان أول الموقعين على ذلك: «أوسيوس أسقف مدينة قرطبة، مقاطعة اسبانيا. أعتقد كما هو مكتوب».

وإنه لمن الملاحظ، من جهة أخرى، أن أوسيوس يوقع بعد اثنتين وثلاثين عاماً، مضت، في ٣٥٧، إعلان مجمع سيرميوم Sirmium، في ايلليريا (على الدانوب)، الذي ينضم به، مستدركاً ماضيه كله، إلى الأريوسية. (القديس هيلير دي بواتيه Hilaire de Poitiers في عام. (De Synadis) 87(539).

فماذا جرى في هذا المثلث من القرن، مابين مجمع نيقية عام ٣٢٥ ومجمع سيرميوم في عام ٣٥٧؟.

فعلى حين كانت الثورة عام ٣٤١ تنتصر في الشرق ضد قرار نيقية، سام أوزيب دي نيكوميديا Eusebe de Niecomedia اسقفاً بين القوط، مبشرا هو: وولفيلا Wulfila وعلى الدانوب، في ايللّيريا، في زمن أريوس نفسه دخلت المسيحية ونجح وولفيلا وتلامذته في تحويل معظم الشعوب الجرمانية إليها.

واستدعى الامبراطور من شبه الجزيرة الايبيرية؛ فقط ملكهم رسمياً عام ٤٧٦ علاقاته بالامبراطورية البيزنطية، وانتصرت الأريوسية.

وقد تأصلت في الجماهير الشعبية إلى حد أنه عندما تمرد هير مينسجيلد Hermécnegilde الأمير الـ«كاثوليكي» على أبيه، الملك **الأريوسي** ليوفيجيلد Leovigild، فإن رئيس الأساقفة إيزيدور الإشبيلي Isidare de Serille (٥٦٩ـ ٦٣٦) دافع في كتابه **تاريخ الفيزيقوط** عن الملك الأريوسي؛ وكذلك فعل غريغوار دي تور Gregoire de Tours.

وعندما ارتد في العام التالي الملك ريكاريد Rècarédc، سنة ٥٨٧، عن الأريوسية، ثار عليه آريوسيُّو الشمال، في قاطالونية وفي الناربونيز ولم توقف حركتهم إلا بقمع قاس.

طيلة أكثر من قرن من الزمان والتمرد يتفاعل، يزيده سخطاً من جهة أخرى، المجاعات المريعة في حكم ارفيك Ervic (٦٨٠ـ ٦٨٧)، المذكورة في **مجموعة اخبار الموررازيس** Chronique de Maure Rasis.

وأخيراً ينشب النزاع بموت الملك ويطيّزا Wittiza عام ٧٠٩، مرة أخرى في حقبة تسودها المجاعة وينادي المسيحيون «أصحاب التثليث» (اتباع عقيدة نيقية) بروذريك ملكاً، رغم أنف الجزيرة كلها، المعادية له. وعندما يجتاح رودريك الأندلسي يصطدم بمطران اشبيلية أوباس Oppas. إن أبناء ويطيزا، الآريوسيون يثيرون بتيكا Betique (الأندلس الحالية) ويطلبون المدد من الأريوسيين ومن المسلمين في مقاطعة الفيزيقوط من مرويتانيا الطنجية Tumigitane (الريف الحالي).

وكان الشمال المراكشي حينئذ مقاطعة من مملكة الفيزيقوط. فإن إيزيدور الإشبيلي يعدد المقاطعات المؤلفة لمملكة الفيزيقوط على النحو التالي: «لاتراكونيز، لاكارتاجينواز، لالوزنانيا، لاغاليسيا، لابتيكا، **وإذ ينتقل إلى ماوراء المضيق، في أفريقيا، موريتانيا الطنجية»**.

وتلبيةً لنداء الأريوسيين أبحرت جيوش بربرية إلى الجزيرة Algesiras بقيادة طارق (حاكم منطقة طنجة Tingitane أورنيس قبيلة بربرية خاضعة لهذا الحاكم). فحدثت معركة واحدة في وادي لكة Guadalete، على مقربة من قادش (وادي آش) وفي أشد معمعان المعركة انضم أسقف اشبيلية أوباس Oppasde Scrille، إلى البربر ووفقاً **لمجموعة وقائع اللاتين**، فعل المطران سينديريد Sinderede، مطران طليطلة، نفس الشيء. وما إن انهزم روذريك حتى استبدلت جيوش طارق في الحال بجيوش موسى بن نصير (سليل كونت فيزيقوطي)، فاجتازت، بأقل من أربع سنين شبه الجزيرة، إلى جبال البيرينية، من دون أن تلقى أية مقاومة. وفتح اليهود المضطهدون زمناً طويلاً من الفيزيقوط، أبواب مدن عديدة أمامها.

وليست هناك أية وثائق معاصرة عن هذه الأحداث.

وقد اعتقد المؤرخون زمناً طويلاً أنهم ينقلون عن رواية الشاهد الوحيد الذي يظنون أنه شاهد عيان، معاصر للأحداث، وهي التي تسمى **حولية ايزيدور ياسيني** Cronique d'Isedare Pacence أسقف باكس جوليا (اليوم: بيا Beia على مرقبة من باداجوز)، والتي تتوقف في عام ٧٥٤ .

ولكن زيادة على أننا لا نملك أي مصدر آخر لمقارنة الوقائع، فإن أقدم مخطوط من هذا النص يرجع إلى القرن العاشر.

وقد سبق لدوزي عام ١٨٦٠ وفيرنانديز غويّرا عام ١٨٨٣، وهما يوضحان تلاعب النسّاخ بالنص اقتضاباً أو دساً، ويكشفان عن الأخطاء في اسم المؤلف، أن وصلا بالبحث إلى تسمية النص بـ: **جولية لاتينية مجهولة المؤلف**. وقد نشر الأب تايلهو Tailhauud هذا النص عام ١٨٨٥ تحت عنوان: **مجهول قرطبة حولية منظومة في ملوك طليطلة الأواخر وفي فتح العرب لاسبانيا**.

هذا النص الذي كان ذا أهمية رئيسية بالنسبة للمجادلين المسيحيين، هو مجهول تماماً من مدرسة قرطبة المسيحية التي لم تعرف حتى اسم محمد نفسه ووجود القرآن إلا بعد عام ٨٥٠، وفوق ذلك، إذا كان السّترديير في إلى سنة ٧٥٤، فسيكون من الغريب أن نجد فيه (البيت ٦٩ وما بعده) رثاء كيكزيلا Cixilla. اسقف طليطلة... المتوفى في عام ١٧٨٣! ويعترف الأب تايلهو أن المقصود هو «دس». بالفعل، إن جميع هذه الاستبعادات تختفي إذا نحن اعترفنا بأن هذا النص لم يكن قد لفّق إلا بعد عام ٨٥٠، في الزمن الذي عرفت فيه مدرسة قرطبة المسيحية، منذ أولوج Euloge، كما سوف نرى ذلك، بوجود الإسلام، وأعدت اسطورة الـ «فتح»، كما يظهر ذلك اينياسيو أو لاغوية Ignacio OLague في كتابه Rvolution Islamiea en Oeeidente ص.ص٤٢٨ـ ٤٣ .

إن جميع روايات القرن التاسع الأخرى: رواية العالم المصري ابن عبد الحكم (المتوفى في ٨٧١): وورواية ابن حبيب أو رواية أحد تلامذته، قد حدد دورزي تاريخها بعام ٨٩١، أما النصّان اللاتينيان: **فإن جولية الغوفس الثالث** التي يرجع تاريخه إلى ٨٨٣ وجولية أبيلدا كذلك. وتسرد **جولية الموررازيس**، المؤرخ باللغة

العربية أحمد الرسّي، تاريخ شبه الجزيرة منذ حكم روذريك إلى الخلافة وتنتهي بعام ٩٧٦ .

وقد أعاد مؤلفو القرن الحادي عشر والثاني عشر بناء الحوادث على غرار ما كانوا عاشوه مع غزوات المرابطين (١٠٩٠) أو الموحدين (١١٤٦).

وثمة مثل نمطي هو مثل حوليات **الاظهار ماغمونا** Akhhar Magmana، المكتوبة حوالي العام ١٠٠٤، ففي زاوية البربر المراكشيين، والجامعة بين الأساطير والتاريخ، وهذا الخبر المتأخر استخدم مع ذلك كـ«مصدر» من قبل الـ«مؤرخين» .

وهناك واقعة واحدة مؤكدة برزت: أنها رسالة من القديس أولوج القرطبي Eulage de Cordou، مؤرخة في ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٨٥١، مدرجة في كتابه **ثبت الشهداء** Apologetique des martyrs*، حيث كتب القديس أولوج:

«عندما كنت في دير لاير Leyre (في نافار)، أخذت علماً، بهدف الرغبة في الاطلاع، بجميع الكتب التي كانت قد جمعت فيه، قارئاً ما كان منها مجهولاً لدي. وفجأة، في مؤلف صغير مجهول كاتبه، اكتشفت احدوثة عن نبيّ شؤم» .

كان المقصود ترجمة مروعة، من جهة أخرى، لحياة محمد. اختصرها سانت ايلوج بملخّص وأرسله إلى أصدقائه في قرطبة واشبيلية.

حتى ذلك الحين، مامن أحد من علماء اللاهوت المسيحيين الناطقين بالاتينية من مدرسة قرطبة كان يعرف، بعد مضي مائة وأربعين عاماً على ما يزعم من «فتح العرب لاسبانيا». اسم محمد نفسه، ولا اسم القرآن.

كان مؤسس هذه المدرسة الذي يعتبره سانت أولوج وكاتب سيرته ألفارو، كأستاذ روحي لهما، هو رئيس الدير إسبيراندو Esperaindeo، المولود في نهاية القرن الثامن. فقد كتب **بحثاً في التثليث**، خاصة **دفاعاً عن الدين**، موجهاً ضد الهراطقة. وهؤلاء الهراطقة كانوا بالنسبة له، الآريوسيين.

وفي القرن الخامس عشر، اعتبر أيضاً نيقولاس دي قوز Nicolas de Cucs (١٤٠١ـ ١٤٦١) وفي مؤلفه **كريباسيو ألكوراني** Cribrtio Alchorani، مثل القديس حنا الدمشقي، أن الاسلام هو هرطقة مسيحية وسوف يبحث لاستخلاص ما يبقى صالحا في القرآن.[1]

ولقد جادل اسبيراندو Esperando في القرن التاسع طويلاً، وبخاصة ضد الاريوسيين، ولكنه لم يشر، في أية لحظة، بين أولئك الذين يدافع عن صحة العقيدة المسيحية قِبَلهم، أقل إشارة إلى الإسلام.

وفي عام ٨٣٩ وقع الأسقف حنا الاشبيلي jean de Seville مراسيم مجمع قرطبة ضد أعداء الكنسية. ولم يتضمن هذا المجمع أي إلماع إلى الإسلام أو أية إشارة.

وأشهر هؤلاء الروحانيين وهو القديس ألوج الذي صار مطران طليطلة، ظل يجهل تماماً وجود الإسلام حتى رحلته إلى نافار Navarre(٨٤٨ـ ٨٥٠).

فكيف نفسر هذا السكوت العجيب عن الإسلام حتى عام ٨٥٠ لدى هؤلاء المدافعين الساهرين إلى هذا الحد على صحة العقيدة المسيحية؟

الأمر لا يعني البتة الخشية أو الجبن أو التخاذل، لأنه، على العكس، ما أن عثر القديس أولوج، باكتشافه المفاجىء على سيرة حياة **النبي الشؤم** حتى دعا بالسعي إلى الاستشهاد لمحاربة «المسيح الدجال» هذا. وفيما بين ٨٥١ و٨٥٧ كتب **ذكرى القديسين ووثيقة الاستشهاد والدفاع عن الشهداء**، حاثاً على التحريض البطولي للحيلولة دون نشر الإسلام: وتلبية لندائه، كان يدخل المهووسون إلى أماكن صلاة المسلمين ويتسمتون فيما بينهم. وقد اقتيدوا للمثول أمام القاضي وحكم عليهم بالموت ومن هنا التئام مجمع كنيسي كاثوليكي لوقف

---

(١) انظر Nicolas of cusa on the Qur'an Afifteen Century encounter Wich islam **in the Muslim World** n55.1965.P.P.195 202.

هذا الوباء من الانتحارات، وإذ أدان نظرية أولوج عن «الشهادة» التي أثارت هذه الأزمة، سلمية ـ سلمت أولوج ـ إلى السلطات. فأعدم بعد سنوات، ومنذ ذلك الحين احترمته الكنيسة كشهيد.

فكيف نفسر هذا الانقلاب في الموقف، في منتصف القرن التاسع، إلاّ كما يحلله ايناسيو أولاغويه Ignasio Olague، بكون الإسلام، الذي كان ينتشر ببطء على الساحل ولاسيما في ألمريه، حيث كانت الصلات مع الشرق أوثق، لم يتضح كتيار جديد، في الداخل وخاصة في قرطبة، إلا إنطلاقاً من هذا الزمن؟ حتى ذلك الحين، كان من الممكن أن يكون مختلطاً مع التيارات الـ «مهرطقة» التي كان اللاهوتيون المسيحيون يكتبون لمجادلتها. الأمر الذي، وفقاً لفرضية أولاغويه، يستبعد اسطورة «اجتياح عربي» عام ٧١١ من جهة، وبدل، من جهة أخرى، على أن الإسلام، في اسبانيا، تطعم بالـ«هرطقات» المسيحية ولاسيما بالاريوسيه، ولكن كذلك بالحركات الاسبانية حصراً كالـ«ببريسيلانيه» Priseillanisne، الناشئة في القرن الرابع (والتي كما سنى إن أسين بلاسيوس Asin Palaeios، كشف عن تأثيرها على ابن مسرّه (٩٣١٫٨٨٣) ومتصوفيّ مدرسة الحرية إلى ابن عربي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر).

إن «سرعة التبنيّ» لدى الغرب، وهي رديفة، لـ «نسطورية» وللآريوسيه، سوف تنموا في النصف الثاني من القرن الثامن، مع فلكس أسقف أورجل Urgel واليسباندي Elipande، مطران طليطله عام ٧٨٤، فوفقاً لهذين اللاهوتيين إن المسيح قد «تبناه» الله الأب (وهذا ما كان بالتأكيد مناقضاً لقانون إيمان نيقيه المنادى بيسوع بأنه «من نفس جوهر» الأب).

وقد أعطت «سيرة حياة» محمد التي جلبها القديس أولوج من نافار، الفرصة لنشر مقالات نقد في قرطبة بصورة استذاكارية من الماضي لأسطورة الـ «فتح» انطلاقاً من نبؤات توراتية.

فمن قبل. كان «تاريخ» الـ «اجتياح» في «سيرة الحياة» التي قرأها أولوج، مستعاراً من النبي حبقوق Habacu، الذي روى عنه المقطع التالي:

قال يهوه: «فها أنذا مقيم الكلدنيين، الأمة المرة الفاجعة السالكة في رحاب الأرض لتملك مسالك ليست لها [...] وخيلها أسرع من النمور وأحدّ من ذئاب المساء. وفرسانها ينتشرون وفرسانها يأتون من بعيد ويطيرون كالنسر المسرع إلى الأكل. يأتون كلهم للظلم. منظر وجوههم إلى قدام ويجمعون سبياً كالرمل [...] ونضحك على كل حصن.» (حبقوق ١/٦ـ١١).

لدينا هنا الـ «مختصر» الأصلي. ثم يصار إلى حشو السيناريو باستعارات أخرى من التوراة.

ويلجأ ألفارو القرطبي، تلميذ أولوج إلى رؤى دانيال عن الوحوش الأربعة المرعبة التي يوحى إليه مغزاها.

الحيوان الرابع:

«أما الحيوان الرابع فتكون مملكة رابعة على الأرض مخالفة لسائر الممالك، فتأكل الأرض كلها وتدوسها وتسحقها والقرون العشرة من هذه المملكة هي عشرة ملوك يقومون ويقوم بعدهم أخر وهو مخالف الأولين ويدل ثلاثة ملوك ويتكلم بكلام سند العلي ويُبلى قديسي العلي ويظن أنه يغير الأوقات والسنّة ويُسَلّمون ليده إلى زمان وأزمنة ونصف زمان....» (دانيال ٧/ ٢٣ـ٢٦)

وهذه النصوص جميعها نشرها الأب فلوريز Sag rada toame XI Eapara Florez

انظر بصورة خاصة ص.ص ١٤٥ـ١٤٦ ومن ص ٢١٩ إلى ٢٧٥

وها هو نقل المكان الـ «تاريخي»: سيطر على ممالك ثلاث ـ باحتلاله مقاطعات اليونانيين ثم مقاطعات الفرنجه التي كانت تزدهر باسم مقاطعات الرومان وأخيراً أرض القوط الغربيين ـ «وبذل جهده لإبطال الوصايا العشر والدين العام ونهض ضد الثالوث الذي تدافع عنه العقيدة والأمل والرحمة».

وفي مجموع اخبار ابيلدا Abelda (نهاية القسم الثاني) تشكل الاستعارة التوراتية لحمة «التاريخ» وفي هذه المرة يشرك حزقيال في الموضوع: فإن لعناته على جوج (حزقيال الاصحاحان الثامن والثلاثون والتاسع والثلاثون) قد ألقيت هنا على اجتياح اسبانيا القوطيين: «أن العرب المغاربة قد امتلكوا أرض القوط، فإنه أمر **يؤكده** مقطع من سفر حزقيال».

وفي **مجموعة أخبار الفونس الثالث**، أضيف مشهد نموذجي: في جبال أستوريا Asturies، في كافادونغا Cavadanga، بالقرب من مغارة مكرسة للعذارء، بدأ المسيحيون بنجاح حركة «الاسترداد»: إنهم أبادوا في وادي كوفا دونغا، عام ٧١٧ «١٨٠,٠٠٠ كلدانيّ» الذين سمّوا فيما بعد بالـ «عرب»؛ وهرب منهم «٦٠,٠٠٠»، ولكنهم أبيدوا بانهيار شقٍ من الصخر عليهم.

إن المكان التاريخي يستحق الزيارة: ذكرى المعجزة،حيث ما تزال لوحة «تذكارية تشير إليها، إلى اليوم: «هنا بدأت اسبانيا» حقيقة إنها معجزة: وكان لابد من معجزة: وكان لابد من معجزة لكن يستطع ٢٤٠,٠٠٠ عربي (دون حساب عدد خصومهم) أن يتكدسوا في ذلك الطريق الضيق كعنق الزجاجة؛ وكان لابد من معجزة أخرة لاتقل عظمة لكي يتمكن ٢٤٠,٠٠٠ «عربي» من القدوم إلى هذا المكان (ولاشك في أن سكان بلاد العرب كاملة في ذلك العصر يكادون لايبلغون هذا العدد!). وكان لابد من معجزة ثالثة لابادتهم جميعهم ولكن ها هنا التفسير الأسهل: فإن كاتب الوقائع يضيف إلى ذلك فعلاً:

«لاتحسبو أن ذلك كان معجزة أو أنها خرافة: تذكروا كيف أن السماء في البحر الأحمر انقذت اسرائيل من اضطهاد المصريين. وهي على نفس المنوال سحقت بانهيار الكتلة الهائلة من الجبل، أولئك العرب الذين كانوا يضطهدون كنيسة الرب»[٢].

(٢) 1001 Cronica rotense Edician Gomez-Moreno: "Las primeras cronicas de la Reconquista: el cielo de Alfonso 111" in Boletin de la Historier 1932 P.615.

«فلا معجزة ولا خرافة». هكذا يكتب «التاريخ» حقيقة أن هذه الرواية عن الفتح التي لاتصدق (والتي يدعونا كتاب اينياسيو أولاغوي Ignacio Olague: **الثورة الإسلامية في الغرب** Revoluzion islamiea en Oeeidente، إلى إعادة التفكير فيه بصورة أساسية) كانت مريحة للناس جميعاً، المؤرخون العرب كانوا يرون فيها تمجيداً لفضائل شعبهم العسكرية الخارقة وللتدخل الإلهي في انتصارهم (أفليست هناك رواية عن المعجزة، أمام قلعة محاصرة، حيث كفى لموسى أن يصلّي لكي تنهار حيطانها كما تهدمت فيما مضى أسوار جرش Jericho بصوت أبواق يشوع!)، من جانبهم كان المؤرخون المسيحيون، لكي يخلدوا اسطورة اسبانيا الكاثوليكية إلى الأبد، في وسعهم أن يفسروا هكذا، «بمحو» الآريوسيه من شبه الجزيرة، كيف تمكنت من اكتساح عشرة ملايين من المسيحيين الاسبان، قبائل مرعبة من الغزاة القادمين من بلاد العرب.

ولكن فيما وراء الاخبار المثيرة للسخرية عن الأمراء والقادة والحروب والسيادات بجميع ميثولوجياتها التبريرية، يبقى هناك تاريخ الإنسان، لا تاريخ الهدم والدمار، وإنما تاريخ الإبداع، إبداع الإنسان المستمر بالإنسان، والإخصاب المتبادل للثقافات والحضارات.

هذا التاريخ، إذا ما أزيل منه التضليل الاجتماعي يقدم لنا مشهداً طبيعياً لشبه الجزيرة الإسيبيرية حيث نشاهد نضجاً للإنسانية جراء خلط ثقافات الشرق والغرب، ثقافات آسيا وأفريقيا وأوروبا.

إن سومر خلفت فيها بصحتها بما أننا نعثر في خرائبها التارتيسيديه (في الاندلس المقبلة) على مقاطع من ملحمة جيلجامش الغخيمه ومن بحثه عن الخلود.

ومصر وقبرص وكريت واليونان وكهنة الغال البروتون وقرطاجة وروما. نفثوا فيها من حياتهم. تشهد على هذا الحضور التوراة كما هيرودوت أو أفلاطون.

وبالنسبة للعصر الإسلامي في شبه الجزيرة، إذا كنا لانملك إلا أساطير عن أصوله، وهو ما يظهر اليوم عن يقين، فلأنه لم يكن هناك اختراق مفاجىء وكيثف من جانب «العرب» لاسبانيا.

في الحقيقة الواقعة أن من دخل إلى أوروبا في القرن الثامن، لم يكونوا هم العرب، ولكن هو الإسلام.

هذا الولوج كان بطيئاً، إن علماء اللاهوت في قرطبة وعوا هذا الحضور الديني الجديد في منتصف القرن التاسع فحسب وبدأوا بمحاربته.

وطيلة قرن ونصف القرن كان في الوسع أن يختلط الإسلام، خارج المدن الساحلية[٣] بمختلف تحولات الهرطقة الآريوسيه التي كان المدافعون المسيحيون المؤيدون لعقيدة نيقية يجادلون ضدها.

إننا سنحاول، بعدم استنادنا إلا إلى مصادر أكيدة، على الأعمال العظيمة الناشئة في إسبانيا طيلة سبعة قرون من الحقبة الإسلامية من الثامن إلى الخامس عشر، أن نعيد عرض رحلة اسبانيا المسلمة الروحية هذه، أعني لبلاد من أوروبا حيث ولد بالاتحاد الوثيق بين العبقرية اليهودية والمسيحية والإسلام أسمى تصور للإنسان ولغاياته النهائية.

إن المشاكل المطروحة على فسلفة الأندلس في الغرب كانت مشاكل ولدت في الشرق. في الإسلام، إن الفلسفة هي تأمل في النبوءة وفي معنى الرسالة وفي الغايات التي تنيطها بحياة البشر وفي الـ «ترشيد» وقاعدة الحياة اللتين تنجمان عنها.

ذلك كان «منهاج» الفسلفة الإسلامية الإسبانية. وكانت الأجوبة التي ساقها المفكرون والمتصوفة الأندلسيون أصيلة أصالة عميقة كتلك الإجابات،من

---

(٣) لأن «الفقهاء» القادمين من الشرق كانوا ينزلون هناك، غير معتبرين كـ«إسلام» إلا ما كان تالياً للنبي محمد.

جهة أخرى التي ساقها متصوفة ومفكروا فارس. فإنها انتهت مع ابن عربي، في أوج الثقافة الأندلسية، إلى الالتقاء بالروحانية الإسلامية في بلاد فارس.

كان استنطاق القرآن في مركز تفكير كل مسلم: محمد هو أخر نبي «خاتم النبوة». هل التاريخ قد أقفل إلى الأبد بهذا الخاتم؟ هل يمكن، على هذا المستوى نقد ماركس الأساسي بصدد فلسفة التاريخ لهيغل: «فإذا صدقنا هذه الفلسفة للتاريخ. كان هناك تاريخ حتى هيغل. ومن بعده لم يعد له وجود أبداً؟» فإذا نوينا في الواقع، التوقف عند قراءة «حرفية» للقرآن، لا يبقى للفلسفة شيء تفعله. وكذلك للتاريخ. وللحياة أيضاً.

إن في ذلك خيانة لروح القرآن، الذي اختار الله فيه الإنسان «خليفة» له على الأرض.

إن ما هو تام ومغلق بالنبوة الأخيرة هو تتالي سلسلة الرسالات الموحية بالشريعة الإلهية: إن الشريعة هي بعد الآن كاملة. أعنى أنها امتدت إلى جميع ميادين الحياة الشخصية والاجتماعية. ولكن المستقبل متفتح تمام الإنفتاح لانتشار معناها وتطبيقاتها في عالم لايكف الله فيه عن الخلق (٤/١٠) وحيث يكون حاضراً في كل شيء جديد.

ذلك إن القراءة الـ «الحرفية»، تلك التي لا تنطوي على الاستفهام عن المعنى الجديد دائماً للاستنطاق الحي للقرآن. تقليص الإنسان إلى إطاعة شريعة الله على غرار الأشياء والنباتات والحيوانات، على حين أن الإنسان قد تلقى «الإمانة» أمانة الوحي (٣٣/٧٢) **{..التي عرضناها على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها... وحملها الإنسان ...}** مع المسؤولية الناجمة عن ذلك لاختيار طريق عدم الإطاعة أو طريق الـ «تسليم» طريق الإسلام لإرادة الله.

فللفلسفة المرتبطة بصورة لافكاك فيها بعد الآن بالحياة وبالعقيدة، مهمة مزدوجة:

ـ البحث عن المعنى العميق للرسالة (عن الحقيقة)؛

- وانطلاقاً منها، اكتشاف التطبيق الحي للشريعة الإلهية على أحوال تاريخيه جديدة دائماً.

إن الفلسفة المصاغة على هذا النحو، بالشكل الذي كانت عليه في اسبانيا الإسلامية من ابن مسرّه وإلى ابن باجة(Avenpaec)، إلى ابن ميمون وابن رشد (Averroes) ومن صوفيي الأندلس إلى ابن عربي، قد عملت على إنتاج أرفع تصور للإنسان ولغاياته النهائية التي عرفه الغرب. ولسوف يتردد دوي صداه عبر العصور، يشهد عليه روجيه بيكون وريمون لوا، سان جان دي لاكروا Saint Jean de la Croix والمعلم ايكاردت، والقديس توما الاكويني وسينوزا ودانتي وسيرفا نتس وغوته وثقافة أوروبا باكلمها.

وقدم ناصر الخسروي، في إيران، في القرن الحادي عشر صياغة تركبيين ساطعة لهذه المسألة العظمى.

«إن التطبيق الديني للشريعة الألهية هو التجلي الخارجي لمعنى الرسالة (حقيقتها) والإيمان، الاعتقاد هو الوجه الداخلي للدين. إذن التطبيق الديني الخارجي هو الرمز، المثال والإيمان هو المرموز (الممثول). فالخارج، الظاهر يكون في الزمن (التاريخ)، بينما الداخل لايكون خاضعاً للصيرورة..»

وما يميزّ الفلسفة الإسلامية في إسبانيا هو الهدف المزدوج الذي أخذته على عاتقها دواماً

كشف الرسالة القرآنية في عمقها وفي مغزاها الحي أبدياً. الكشف عنها فيم وراء **حكمها ورموزها**، المجسمة إنسانياً بالضرورة، بما أنها تتوجه إلى البشر، وأن الله، في سموه، هو فيما وراء كل إدراك محسوس وكل معنى مجرد وفيما وراء **الأحوال التاريخية**، النوعية لبلاد العرب، التي قدم لها جواباً إنطلاقاً من المبادىء المطلقة والخالدة.

فإن ابن مسرة وابن باجة وابن رشد (وابن ميمون بالنسبة للرسالة التوراتية) وأخيراً ابن عربي، جمعيهم أعطوا المثل على هذه القراءة الروحية.

ـ **استخلاص الأجوبة من هذا الاستنطاق الحي أبدياً للقرآن على المسائل الجديدة دوماً** والمتنوعة المطروحة في فترات أخرى من التاريخ وعلى مجتمعات أخرى. أعنى أن نحيا الشريعة كمصدر للحياة مخصب للمستقبل فنامٍ ومفتني بلا انقطاع بالتجارب الجديدة دائماً الروحية والتاريخية للإنسان.

وفيما يتعلق بقراءة القرآن كان الخليفة علي بن أبي طالب (المتوفي ٦٦١م) يرشد من قبل إلى أن لكل آية من آيات القرآن أربعة مستويات من العمق:

١ـ الظاهر

٢ـ الباطن .

٣ـ الحد

٤ـ المطلع اعنى «مايقصد الله أن يحققه في الإنسان من كل آية».

ولسوف يقول الغزالي هو نفسه. بعد ذلك في **مشكاة الأنوار** بأن القراءة الحرفية (الظاهرة) بدون القراءة الروحية، الداخلية (الباطن)، تكون بتشويها للرسالة.

فهذه «الأمانة»، المودعة في الإنسان، هي أساس كرامة الإنسان بالنسبة لجميع كائنات الطبيعة وبالنسبة لجميع أولئك الذين يكونون مكرهين لإطاعة الشريعة سلبياً؛ لذلك فإن الله جعل الملائكة تخر ساجدة للإنسان (٣٤/١١).

فما هي مسألة الفلسفة الإسلامية الأساسية؟

تكون فلسفة إسلامية كل فلسفة معترفة إن الحقيقة الواقعة لاتتقلص إلى ما تكتشفه تجربة الحواس ولا إلى ما يحدده ويقيسه الفكر المجرد؛ كل فلسفة تطرح على نفسها مسألة معنى الحياة وغاياتها والتي تعي:

١) إن **العلم** الوضعي لايمكنه ان يعين لها **غاياتها** ولكنه يعطيها فحسب الوسائل.

٢) وإن التبصر في الغايات (أعني الحكمة)، صاعدة من غاية إلى غاية، من غاية ثانوية إلى غايات أعلى، لا يبلغ أبداً غاية نهائية، فما بالك ببلوغ العلم للعلة الأولى؛

٣) إن إعمال العقل إعمالاً كاملا يتطلب إذن أن يكون هذا العقل واعياً لحدوده ولمسلّماته وأنه إذ هو يتغلب على كل منشدان إلى «الكفاية» لايستبعد قبلياً **المفارقة**. فعدم استبعاد المفارقة قلبياً (وهذا الاستبعاد هو معتقد الوضعية الأول)، أنه يكون القبول بالإمكان (وهو ما يكون مسلمة تماماً كالاستبعاد الوضعي لهذا المكان) **لوحي** ينوب عن العلم وعن الحكمة. وهذا الاعتقاد ليس البتة تحديداً رفضاً للعقل. إنه على العكس رفض تحديد العقل باستخدام التصورات والمعاني المجردة وحده، وانفتاح التفكير العقلاني على ما لا يقتصر على التجربة المحسوسة وعلى التجريد وحده، وانفتاح التفكير العقلاني على مالا يقتصر على التجربة المحسوسة وعلى التجريد، كما على سبيل المثال الحب والجمال ومعنى الحياة والمسلمات الأخيرة لعملنا. هذا الاعتقاد هو عقل بدون كمامات وبدون حدود.

هذا الاعتقاد لايرفض قبلياً التفكير في المقدس، أعنى في معنى ومصدر الرسالات والرؤى والوحي، سواء أكان المقصود الفيدا أو الأوبانيشاد، التوراة أو القرآن. إنه على العكس يفتش فيها عن «دليل مرشد» للمسلك الصحيح المطلوب اتباعه في الحياة وفي بناء المستقبل.

إن التفكير في إمكانية النبوءة وفي معنى الرسالة يكون إذن مركز الفلسفة الإسلامية ومن أجل تقدير إسهام مسلميّ إسبانيا في مسائل كهذه. يكون من الضروري أن نذكر بالأجوبة التي سيقت عليها من الشرق.

ابتداءً من اللحظة التي رتب فيها الخليفة المأمون (٨١٣-٨٣٣) ترجمة أعمال الفكر بمنهجية وبخاصة أعمال اليونانيين، غمر تأثير أرسطو الفلاسفة باللغة العربية. وسوف يكون هذا هو شأن الآخرين من الكندي (المتوفي حوالي ٨٧٤) إلى ابن رشد (Averroes المتوفي في ١١٨٩م) الذي يقول عن ارسطو:

«لقد جدد المنطق وعلم الطبيعة والميتافيزيقا، وإنه هو الذي أكمل هذه العلوم. نقول بأنه جددها لأن ما قاله آخرون في هذه الموضوعات لم يكن جديراً بأن يعتبر كنقطة انطلاق بالنسبة لهذه العلوم... نقول بأنه أتمها لأن أولئك الذين تبعوه حتى زماننا، أعني طيلة ما يقرب من خمسة عشر قرناً، لم يتمكنوا من أن يضيفوا على ماقاله شيئاً جديراً بالانتباه.»

هذا الافتتان مورس على أولئك الذين يحاربونه. فعند ما كتب الغزالي كتابه **تهافت الفلاسفة** بدأه قائلاً إنه إذا هو لايستطيع دحض جميع آراء الفلاسفة، سيكتفي برأي أرسطو الذي يختصرها جميعها. وهذا الخلط للفلسفة أرسطو سوف يشوه جميع المسائل في الفكر الإسلامي، بل وفي الفكر اليهودي كذلك مع ابن ميمون. وفي الفكر المسيحي مع القديس توما ايكوبني.

سنتوقف هنا عند الفلسفة الإسلامية مظهرين بان ما أبدعته من عظيم كان رغماً عن أرسطو وفي بلاد فارس، من ابن سينا إلى السهروردي وفي إسبانيا من ابن مسرة إلى ابن عربي.

وليس علينا هنا القيام بالتأريخ للفلسفة الإسلامية في الرق، من الكندي إلى الفارابي أو من ابن سينا. على سبيل المثال. فإننا سوف لا نذكر هؤلاء المفكرين، ولا ابن سينا، إلا تبعاً للتأثير الذي مارسوه على الثقافة الإسلامية الأندلسية.

وسيكفينا أن نذكر لحظات الـ «مجادلات» العظمى التي لعبت دوراً حاسماً في طرح المسائل نفسه التي طرقها الفلاسفة المسلمون في اسبانيا.

وهناك فترات ثلاث بالغة الدلالة من الفكير الفلسفي في الإسلام السني من الشرق تتيح لنا إعادة رسم مسار هذا التفكير.

- الـ «معتزلة»، الناشئة في البصرة منذ القرن الثاني للهجرة (الثامن المسيحي).

- الـ «أشعري» المولود في ٨٧٣م في البصرة، والمتوفي في ٩٣٥ م في بغداد،

ـ الغزالي، المولود في فارس، بخوزستان عام ١٠٥٩ م، والمتوفي في طوس، حيث أسس صومعة صوفية وحيث انتهج التصوف حتى وفاته في ١١١١م.

كانت **المعتزلة** أو من طرح مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، ومنذ الانطلاق، بصورة وثيقة، أعنى محصورة في المنطق اليوناني، الارسنطاليس، للهوية، واللا تناقض والثالث المرفوع= الاوسط بين الوجود واللا وجود ـ وهو ما يعني القول في كلمات بسيطة، أن الفكر يكون خاضعاً لهذا الغِلّ، القيد: الإجابة على كافة الأسئلة بنعم أو لا. أو ب: إما أو. فالعالم يكون إما تماماً أسود أو تماماً أبيض. من دون لون آخر(٤).

إن منطقاً كهذا المنطق، مطبقاً على مسألة علاقة الإيمان بالـ «عقل» (منطق أرسطو) يحبسنا في قياس إحراج خاطىء.

ـ إما أن تكون النبوة متفقة مع الـ «عقل» فهي تكون عندئذ زائدة.

ـ وإما إلاّ تكون النبوة متفقة مع الـ «عقل»؛ فيجب أن ترفض.

وهذه هي خلفية الفرضيات الخمس التي يعزوها المسعودي في كتابه **مروح الذهب** (٢٣١/٧، S99) إلى المعتزلة.

١) تصور الكائن الإلهي ووحدته. فإنهم ينطلقون من العنصر الرئيسي في الإسهام من التوحيد: الله واحد أحد، وما من شيء أو أحد شبيه له. هو فيما وراء الزمان والمكان. لا يلد ولا يويلد وليس له كفؤاً أحد.

---

(٤) من هذا العالم الطيفي، ونحن في هذه النهاية من القرن العشرين، لم نتخلص بعد تماماً إننا نبقى في الحياة اليومية وفي اللغة اليومية أسرى منطق أرسطو: في السياسة مثلاً، نسألة هل أنت من اليمن أو من اليسار؟ أو أيضاً تلك البلاد هل هي موالية لأمريكا أم موالية للسوفيت؟ ففي عالم الأخيلة، الأشباع لأرسطو كل شيء يكون إما أسود أو أبيض فإن منطق أرسطو هو الدالتونية الفلسفية (انظر كتاب **Prisoners of Aristotale**: A.M. Al.Meraie Epistemie institute press, Los Angeles 1984).

كل هذا مدرك، لدى المعتزلة، بصورة مجردة، سكونية، بعبارات الفلسفة الأرسطاليسية للكائن، فلا تتيح فهم العلاقة بين الإنسان والله. (بين الصيرورة والـ «محرك الجامد» لأرسطو).

من هنا، سوف تولد، على سبيل المثال، المسألة الخطأ: هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ إن الوحي، وهو انبثاق من الله وهو خالد وخارج الزمن، غير مخلوق. ولكنه «ينزل» نحو الإنسان، في التاريخ، حيث الرسالة بُلّغت إلى كل شعب.. وإنطلاقاً من هذا المنطق لا «إما كذا» ... «أو كذا»، نصل إلى لا معقوليات: إما أن يكون القرآن غير مخلوق، حتى الورق الذي كتب عليه، كما توصل بعضهم إلى القول في ذلك! وتتخيل أخرون «نموذجاً مثالياً Archetype»... إلى جانب الله، في مالا ندري أي سماء! أعنى في فضاء يقودنا إلى تصور قائم على التشبيه، أو أن... القرآن مخلوق، وعندئذ تمضي إلى تفسير نبوي تاريخوي بحت: كل شيء أملته الظروف التاريخية للوسط حيث النبي كشف عنها.

٢) التناقضات نفسها تتجلى على مستوى العدالة الألهية: فإما أن... الله في علمه بكل شيء قد حدد وتوقع جميع أفعال الإنسان وأن هذا الإنسان، محروم من كل حرية، فلا يكون في وسعه أن تكون له مسؤولية أفعاله وأن يثاب أو يعاقب، أو أن... الإنسان يكون الفاعل الوحيد لأفعاله. ويمكن التساؤل ما هو دور الله ورحمته في حياته.

٣) إن وعود الحياة الآخرة، وعود الجنة والنار تقدم للأسباب نفسها اللّبس نفسه: فإما أن يكون الإنسان حراً مسؤولاً أو أنه يجد من الأزل وأن الوعد والوعيد ليس لها أي معنى: لافي هذه الحياة و لا في حياة آخرة.

٤) ليس ثمة «حالة وسيطة» (منزلة بين المنزلتين): فالآثم اعنى ذلك الذي يكون على علم بالشريعة ولا يطبقها، هل هو مسلم أم غير مسلم. ولسوف يحتاج الأمر إلى «تمييزات دقيقة» دقيقة بين الـ «اخطاء الخفيفة» (الصغائر) والـ «اخطاء الفادحة» (الكبائر)، للتقرير بأن هذه الكبائر وحدها تخرجه من الأمة، لـ «كافر» قطعاً».

٥) هل الواعز الاخلاقي قضية الفرد أم أنه... قضية الأمة؟ كما لو أن عمل هذه الأمة من أجل إقامة العدالة، أعني خلق الانسجام الاجتماعي بإعطاء كل واحد الوسائل لإظهار جميع إمكانياته، لم يكن يقتضي مسؤولية كل واحد لشخصية لتطبيق هذه المبادىء.

كانت هذه النقائض الباطلة، الناشئة عن منطق ارسطاطاليس، تقود المعتزلة عموماً إلى أن يختاروا في كل مسألة بين الـ نعم و الـ لا: العقل ضد الوحي، القرآن المخلوق ضد خلود الرسالة، الحرية ضد الرحمة، والأمة ضد الفرد، بجميع النتائج الفلسفية والتطبيقية الناجمة عن ذلك.

☆ ☆ ☆

إن أبا الحسن الأشعري، بعد أن جاهر بالاعتزال حتى الأربعين، أقلع عنه على رؤوس الأشهاد في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، وقال:

«من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وانا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم».

هذا التغير الجذري في الاتجاه يؤكد التقوقع في منطق الـ (النعم) ومنطق الـ (لا)، الذي لايترك مكاناً الـ للقبول أو الرف، لرصف تلفيقي لطروحات متنافضة. وهذا هو هنا، على وجه الدقة مايميز وضع الأشعري. إنه يرفض عقلانية المعتزلة الضيقة. أولئك الذين يجعلون الله تجريداً لا علاقة له بالإنسان ولا بالعالم.

ويحاول، في نفس الوقت، التوفيق المستحيل بين هذه العقلانية والتقيد بالنص أنه يمتدح ابن حنبل (المتوفي عام ٨٥٥) في كتابه: **كتاب الإبانة**، لأنه تمسك بالنص).

فإن الرصف الانتقائي للطروحات المتناقضة يتجلى في ثلاث مسائل:

ـ **صفات الله.** كان المعتزلة ينكرون وجود صفات لله ويعتبرون أن الأسماء والصفات التي أعطيت له في القرآن هي مجازات. والذين كانوا منهم يرون التمسك بـ «نصر» القرآن (متكلمين مثلاً عن «عرش» الله، أو عن «يد» له) كانوا مساقين بالضرورة إلى التشبيه.

ولم ينشأ الأشعري التخلي عن «نص» القرآن ولكنه يعترف بالصعوبات في التشبيه: إن لله يداً، ولكن لايمكن تشبهها بالأيدي البشرية! يجب القبول بالنص «دون التساؤل لماذا» (بلا كيف).

ـ **القرآن غير مخلوق.** يجب الإيمان كأن كلام الله أزلي، ولكنه كتب من أجل البشر، في الزمن بالكلمات وباللغة العربية فكيف يمكن للتاكيدين أن يتعايشاً؟ نعم إذا وضعنا جانباً السؤال عن «الكيف».

ـ **الحرية الإنسانية.** تبعاً للأشعري، الإنسان لايخلق شيئاً، الله وحده هو الخالق. ولكن الأنسان «يكسب» الفعل الخلاق. ويحسب الأشعري هكذا أنه استبعد القدرة المزدوجة المتطورة من قبل المعتزلة عندما يسندون إلى الأنسان دوراً خلاقاً متميزاً عن دور الله: فيترك الأشعري للإنسان هذه القدرة للـ«كسب» وهنا الجبر «المتوسط» يجمع بين قدرة الإنسان على الفعل والجبر الإلهي.



استدعى الوزير نظام الملك أبو يعقوب يوسف الغزالي عام ١٠٩١ لإدارة جامعة بغداد لغرض المذهب الشافعي الصحيح في الفقه وليصبح مستشار الخليفة السياسي. . وقد درس في الفلسفة مذهب الأشعرية الرسمي، ولكن من الواضح أن الأشعرية، بانتقائيتها وبتناقضاتها وبيقينتها (وغمائيتها) لايمكنها الإيفاء بمتطلبات الفكر.

أخذ الغزالي على عاتقه إذن في كتابه **احياء علوم الدين.**، مهمة «إعادة بناء فكر الإسلام الديني»، بروح أخرى تماماً، بحسب التعبير الذي استعمله محمداً إقبال، بعد تسعة قرون.

كان اغلاق جوستينان لمدرسة اثينا عام ٥٢٩، قد ساعد على استقبال الفلاسفة في بغداد ممن سبق أن استقروا في الاسكندرية وأوديسا ونصيبين وانطاكية. كذلك فإن تأسيس الخليفة المأمون لـ «بيت الحكمة» عام ٨٣٢، نمّى في بغداد، بفريق من المترجمين النسطوريين بوجه عام - انتشار الفلسفة اليونانية الهيللنسيته.

نرى تغللغل هذه الفلسفة متجلياً في نتاج الكندي (+٨٧٣) والفارابي (+٩٥٠) وابن سينا (+١٠٧٣) وأكثر من ذلك أيضاً في الانسيكلو بيديا الفلسفية الحقيقية لـ «اخوان الصفا» المنشورة على شكل رسائل ما بين عامي ٦٩١ و٩٨٦ .

ووفقاً لرأي الغزالي أن ثلاثة موضوعات من هذه الفلسفة اليونانية تعرض صحة المعتقد السنيّ للخطر:

- موضوع إزلية العالم، بما أن الروح، بحسب اليونان. كان يرتب فقط سديماً موجوداً من قبل، منكراً على هذا النحو على الله الخلق المطلق،

- موضوع خلود الروح، الأثير عند افلاطون، الذي كان بثنائيته، يستبعد النشور بالأجسام.

- موضوع إنكار المعرفة من قبل الله، بخصوصه واقع الشيء المحسوس، مُجِداً لعلم الله بكل شيء.

ويتبتع الغزالي تلك الـ «هرطقات»:

- في مقابل «علم الكلام» المدرسي الذي يكتفي باستخدام منطق ارسطو ليقدم عرضاً مترابطاً للعقيدة الإسلامية، مسقطاً هكذا المعطيات الأولى للوحي؛

- وفي مقابل الفلاسفة الذين يدعون ليس استعمال منطق أرسطو فحسب ولكن علم ماوراء الطبيعة الطبيعة لديه، من أجل «البرهان» على حقائق الاعتقاد، كما لو أن العقل وحده كان يسمح بالاستغناء عن الوحي؛

- وفي مقابل نظرية الـ «اسماعيليين»، الذين يؤسسون يتقناتهم على تلقين معلم معصوم هو بالنسبة لهم أمام الإسماعيليين، المستور. والغزالي لايعترف بمعلم معصوم وحيد الابالبني، المرسل من الله.

ولما كانت هذه السبل جميعها لاتتيح الانفلات من الشك، فإن الغزالي اعتبر أنه لافساح المجال فينا لأشراق الوحي النبوي لا يكفي لامجرد الرياضة العقلية كما في «الكلام» أو الفلسفة، ولا في التلقين المعطى من وسيط. فبلوغ اليقين يقتضي زهداً في الحياة بأكملها وليس فحسب من الروح، ومن هنا انغناحاً لا حد له لكلام الله.

إن الدين، بالنسبة المباشر يجده الغزالي لدى الصوفيين.

إن الدين، بالنسبة للغزالي «يحيا، يتحدد» بالتصوف.

ولكن اختيار التصوف، التجربة المباشرة لحضور الله، يفرض أن نتخلى عن القراءة الحرفية للقرآن، وأن نفهم بأن القرآن من خلال صورة بعض الأشياء التي نعرفها بالتجربة، يدل، فيما وراء المدركات والكلمات على مالا نستطيع الوصول اليد أو تحديده بالمدركات والكلمات.

هذا هو من جهة أخرى ما يعلمنا القرآن على قراءته. لقد قيل في القرآن: «...ويضرب الله للناس الأمثال لعلهم يتذكرون» (٢٥/١٤) أو أيضاً: «ضرب لكم مثلاً من أنفسكم ... كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون» (٢٧/٠٣)

هكذا يذكرنا القرآن بأن التنزيل إنما جرى بلسان البشر.

إن سموا الله يستبعد كل معرفة له بطريق الإدراك الحسي أو المفهوم: فالله يخاطب البشر برسله ويوحي لهم «رموزاً» في شكل **حكم**، امثال، تماماً كما أن الإنسان لايستطيع مخاطبة الله بالاستعارات وتمثيل.

يقدم الفصل الثاني من كتاب الغزالي **مشكاة الأنوار** مبادىء هذه المعرفة الرمزية إن سمو الله، مفارقته تستبعد أن يكون من الممكن إدراكه مباشرة بالإحساس أو أن يحدد بمفهوم فلا يمكنه أن يذكر إلا بالزمز، بالتمثيل. الذي تكون مادته بالضرورة تشبيهية ولكنها «تدل» فيما **وراءه** على مالا يمكن الوصول إليه بسبل أخرى.

كل لاهوت يكون إذن بالضرورة «شعرياً» والعزالي لايتردد في أن يوحي بماأن يكون عليه هذا المسلك بقمارنته بالـ«معرفة الصميمية» اللذوق)

بالـ «شعر» (**إن مشكاة الأنوار**، الكتاب المثالي، يحمل الفصل الثاني فيه، ببلاغة العنوان التالي: («**الأرواح البشرية** نوارنية إذ بمعرفتها تعرف أمثلة القران»).

وفي **مشكاة الأنوار** يكتب الغزالي أن «.. إبطال الأسرار مذهب الحشوية.. فالذي يجرد الظاهر حشوي ـ والذي يجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهم كامل..» (ص) ١٠ من طبعة دار الحكمة ـ المترجم).

في التقليد التنبؤي اليهودي والمسيحي والإسلامي حول الرابطة الحميمة بين الاعتقاد بالنبوءة وتطبيق التقيد بالشريعة يكون لمسألة القراءة الحرفية وللتفسير الرمزي نتائج سياسية جلية.

والعزالي يعرف أنه إذا كان مجتمع ما يرغب بالعمل على تجريد الشريعة الإلهية، ومن قيم مطلقة فإن هذا المجتمع يكون محكوماً بالتفكك بالتجابه الأعمى بين إرادات القوة وإرادات التمتع، وإرادات النمو لدى الأفراد والجماعات، والتجربة التاريخية الحالية، الخالية تماماً من القداسة تبرز بصورة مأساوية هذه الانحرافات الانتحارية.

ليس إذن اقتضاء الـ «شريعة الالهية» هو موضع الخلاف، ولكن مسألة الانسجام أو الاختيار بين القراءة الحرفية والتفسسير الرمزي.

وأننا هنا لانستدعي الانتباه إلى مثل واحد، لأن نتائج هذه القراءة المزدوجة حاسمة في التطبيق (بما في ذلك التطبيق السياسي)، ما يتعلق بالاعتقاد في الجنة والنار.

والمقصود معرفة ما إذا كنا نسلّم لله خوفاً أو حباً. الشعب خوفاً، والنخبة حباً. إن الغزالي في كتابه **احياء علوم الدين**(٥) يستلفت النظر إلى أن الاتقياء يخدمون الله من أجله هو نفسه وليس خوفاً من نيران جهنم أو برغبة من نعيم الجنة (خوف، شطر ٢، بيان ٣).

---

(٥) يقول الغزالي في كتابه احياء علوم الدين (مجلد ٤ كتاب ٣٦: كتاب الإمام، بالرجوع إلى ابن مسعود: «خذ النور وانفذ إلى معناه الخفي ففيه صلاة البداية». (فصل ١٣).

فالثنائية واضحة، بالنسبة للعامة، الحرفية، بالنسبة للنخبة الروح.

ويمكن التساؤل ما إذا كان علم لاصول الانتقال من الحرفية إلى الروح أو ما إذا كان المقصود على العكس دينين ليس مختلفين وإنما متعارضين.

ذلك إنه إذا قيل، بحسب الحرفية: أطع وإلا سوف تعاقب، أو إنك سوف تُثّاب، فإن المدعاة هنا الخوف والمصلحة أفلا تحول الله هكذا إلى شرطي سماوي لا يمكن الافلات منه ويعاقب أبدياً، وهذا ليس اخلاقاً، ولا هو دين، لكنه سياسة. وليس البتة تعليماً أعدادياً لروحية حقة لمن تكون جهنم المجاز للابتعاد عن الله، لفقدان الـ «ترشيد».

إلا أن الغزالي ينادي بالإبقاء على القراءتين: الحرفية والرمزية، واحدة من أجل الشعب والأخرى للعلماء. فقال ومعناه:

الرجل العادي ضعيف عموماً، يشوشه العلماء، علماء الكلام الذين يضعون ما يعتقد موضع الشك، وهذا الشك، هذه الزعزعة للمعتقدات تضع الشريعة موضع الشك... إنه لحرام إذن بذر هذا الاضطراب فيهم» (إحياء علوم الدين ١. كتاب العلم. فقرة٢)

وقد كتب الغزالي كتاباً تحت هذا العنوان: **إلجام العوام عن الكلام**. وفي كتابه **المنقذ بن الضلال** يكشف عن تخوفه من اخطار الفلاسفة ولاسيما من الكندي وابن سينا فيقول:

«يجب تحريم قراءتهما. [...] كما يجب على المعزم أن لا يمس الحية بين يدي ولده الطفل إذا علم أنه سيقتدي به ويظن أنه مثله..» (من مخاطر الفلسفة)

هذا التصور لدين من أجل الشعب ناجم عن قراءة حرفية ولدين من أجل النخبة يسمح لها فيه بتفسير رمزي، تمثيلي، يتيح لنا أن نفهم الخاصة السياسية لنظرية المعرفة هذه: فإن ما يتعرض للخطر ها هو التقييد بالشريعة.

بالنسبة للغزلي أن الهدف هو أن يُظهر لأناس كانوا في شك من ذلك، إمكانية النبوة وضرورتها.

فامكانيتها، محاربة «كناية» الفلاسفة ومزاعمهم هي بحل المسائل بالعقل وحده دون الحاجة إلى الوحي.

وضرورتها، لأن النبوة هي بالنسبة للإنسان الادامة الضرورية للخلق.

من دون أدنى شك، كانت فلسفة أرسطو مخالفة للاعتقاد، ليس فحسب للإسلام ولكن لكل دين منزل، إن فلسفة في الوجود هي غير قادرة على عرض فعل الله الخلاق.

نصل هنا إلى مركز المسألة: إن التعارض الجذري بين الفلسفة اليونانية والوحي والنبوي الذي جابهه الفلاسفة المسلمون، يرجع إلى أن الفلسفة اليونانية فلسفة **الكائن، الوجود** في حين أن الفلسفة السامية، سواء أكانت يهودية، أو مسيحية أو مسلمة، لايمكن أن تتضح إلا بتجربة **الفعل**.

فعندما نتكلم عن الله بعبارة الكائن، عندما نقول على سبيل المثال إن الله موجود، فإن صياغتنا تكون ملحدة إذا نسينا بأن الله موجود على شكل مختلف جذرياً عن جميع المخلوقات؛ إن ما ندعوه، بتشبيه فقط بالكائنات، بـ «وجوده»، **الفعل** هو الذي يجعلها موجودة. كل كائن، ابتداء من ظواهر الطبيعة حتى كلمة الأنبياء، هو، «إشارة» ترجعنا من الكائن إلى الفعل الذي خلقه.

إلا أن الغزالي بخلطه فلسفة أرسطو بكل فلسفة، أعني بعدم رؤيته أن فيما وراء فلسفة للكائن، متعارضة مع وحي الله الخالق، كان في الوسع أن توجد فلسفة للفعل تتأسس، في مصدره نفسه، على الفعل الخلاق الذي هو في مبدأ الوحي، ... إن الغزالي بهذا أرسى عدم الثقة ليس فحسب في الفلسفة بصفة عامة وإنما في كل تفكير نقدي.

وليس من قبيل الصدفة قط أن يكون تراجع «الاجتهاد» معاصراً لـ «تحطيم الفلاسفة» هذا على هذا النحو، كما ينطق بذلك عنوان أحد أشهر مؤلفات الغزالي: «تهافت الفلاسفة».

إن الفلسفة الإسلامية لم تستطع أن تعيش بعد الغزالي إلا خارج المراقبة الزهية لورثة الغزالي الدوغماتيين: في فارس وفي إسبانيا.

وسنكرس هذه الدراسة لهذا الإزدهار الأخير للثقافة الإسلامية الحية وخاصة في الأندلس.

٣ـ من ذا الذي قتل الإسلام في الغرب؟

في أثناء حقبة الخلافة، خارج الفاصل الزمني المضيء الذي يبدأ عام ٩٢٩ بعبد الرحمن الثالث ويتم بموت الحكم الثاني (في عام ٩٧٦)، إن السيادة كانت للـ «فقهاء» ولانتصار ظلامتيهم بالدعم الثابت من سلطة مركزية واستبدادية.

قبل الخلافة سمح الأمير محمد الأول الذي حكم من ٨٥٢ إلى ٨٨٦، على الرغم من معارضة الـ «فقهاء» المالكين، لقاسم بن محمد بن سيار من قرطبة بتدريس المذهب الشافعي في العاصمة، بانياً استناجاته الفقهية على القرآن والسنة، معتمداً كذلك على «اجماع» الأمة ومستخدماً الاستدلال والمحاكمة بالقياس، الأمر الذي جعل من حسبان الظروف الخاصة بشبه الجزيرة اللايبيرية من الحقيقة التاريخية والبحث عن حلول جديدة لمسائل جديدة، وذلك بالتوسع في «الإجتهاد».

ولكن حيل الأمراء السائد كان يتلخص في تصريح أحدهم الذي ينقله الينا صاحب كتاب **حسن التقاسيم** (حول العدالة)(٦)، «يكفينا الإمام مالك من المدينة، أنني لأريد في بلادي مذهبين».

لماذا وقع عليه هذا الأختيار؟

لأنه يتضمن الطاعة المطلقة، غير المشروطة، للسلطة القائمة، فعندما تورط عدد من أولئك الـ «الفقهاء» بصورة استثنائية، في المؤامرة الموجهة ضد الحكم الأول (الذي حكم من ٧٩٦ إلى ٨٢٢) أفلت أحدهم من الاعدام، بالاستناد إلى مالك،

---

(٦) ترجمة eh. Pellat إلى الفرنسية تحت عنوان: وصف الغرب المسلم Description de l'occidant musulman p.45.

«السماء شاهدة عليّ بأنني لم أضع اصبعي في هذه المسألة. بالله عليكم! كيف يمكن ان أفعل وقد سمعت مالكاً يقول: «من الأفضل احتمال عاهل غير عادل مدة ستين عاماً على أن يبقى الشعب بلا رئيس ولو لمدة ساعة».

اصدر الحكم الأول منذ توليه الحكم، أمره بأن يعتمد القضاة ورجال الدين على مذهب مالك وحده «أمير المؤمنين في ماد التقاليد»(٧).

كان مؤلف الإمام مالك، **الموطأ**، أساساً، مجموعة في الأحاديث المستقاة في المدينة ومنذ نهاية النصف الأول من القرن التاسع تضاعفت في الأندلس الشروح على «الموطأ».

وكان أول هذه الشروح ما قام به عبد الملك هو ابن حبيب (المتوفي عام ٨٥٣)، وقام بشرح هذا الشرح تلميذه القرطبي: يحيى بن إبراهيم بن مذام. وأكثر المتنقذين، في منتصف القرن التاسع (المتوفي عام ٨٤٨) يحيى بن يحيى، كان يملي على الأمراء اختيار قضاتهم.

كان هذا الاستئثار مشؤماً ولاسيما أن مصدر القضاء كان منذئذ **موطأ** مالك والشروح العديدة عليه، من دون استعمال أصول الفقه، وأقل من ذلك أيضاً من دون اللجوء إلى الاجتهاد، الذي يلجأ إليه الفقيه إزاء مسائل جديدة. وهكذا كانت كتب «الفروع والوجيزة» مضفات للحلول الجاهزة بلا سند قرآني، (وضعت جميعها من أجل بلد آخر ولعصر آخر).

انطلاقاً من منتصف القرن التاسع حدث تدفق نحو قرطبه ليس بسبب غناها وتفننها في الاذواق فحسب ولكن لتأثير إسلام الشرق المتزايد كذلك. وهكذا نشأت في قرطبة جالية حقيقية من الشخصيات من أهل أفريقيا الشمالية ومصر وسورية والعراق، فأصبحت قرطبة بذلك عاصمة دولية.

وكانت القيروان أهم بديل من وجهه نظر المذهب المالكي الصحيح. وبتأثير فقهاء القيروان المالكيين وبخاصة أسد وصهنون، انتقلت من مرحلة قراءة **موطأ**

---

(٧) Madarik, ms de Tunis n3241 p.18.

الإمام مالك المباشر إلى التقليد الحرفي لمفسريه القيروانيين، الذي قاد إلى المتصلب وإلى تعصب المالكية الاندليسية. وقام فقيه مصري هو القاسم بتقميش نتاج أسد في مجموعة فجمدت التراث المنقول عن مالك: «ولقيت هذه الـ «أسدية» نجاحاً هائلاً.

وقد قام أسد بتنقيحها وانتحلها بأسمه تحت عنوان **المدونة** بقليل جداً من التفكير الشخصي دعا القاسم أن يقول له: «في وسع عبد أخرق أن يفعل نفس الشي»[(٨)] وكانت المعرفة عن ظهر قلب المجموعة المنتقاة كافة لاختيار حاسم ونهائي في شهره أي فقيه مالكي.

هذا التوجيه المطبوع من قبل أسد وصهنون بتقنين جميع الأجوبة بصورة نهائية التي لم تكن تجيب على آية مسألة ناشئة عن الحياة، قاد إلى الانحطاط الفكري: فما من عبقرية من عباقرة الإسلام في الغرب لم يكن ضحية لمحكمة تفتيش الفقهاء المالكيين: هكذا كان شأن ابن مسرّه، ولكن كذلك جرى الأمر على هذا الغرار مع ابن باجة وابن حزم وابن رشد وابن عربي.

كل ما حدث من عظيم في الفكر الإسلامي في الغرب، جرى ضد أولئك الفقهاء الذين حبسوا الإسلام في طقوسيه بالية، في شكلية لا روح فيها، جاعلة من تلك الأوليفارشية الفقهية التي لم يفلت من قبضتها إلا عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني، «اكليروساً» حقيقياً (المفهوم المستبعد مع ذلك جذرياً من الإسلام)، طبقة مغلقة فولكلورية، غريبة عن البلاد التي تعيش فيها مهيأة المناخ للاجتياح الخارجي، اجتياح المرابطين عام ١٠٨٦ .

إن مسؤولية هؤلاء الفقهاء كانت ساحقة في انحطاط وسقوط الإسلام النهائي في الغرب هذا الإسلام الذي صار إسلام العابدين الاتقياء، العبدي بإزاء السلطة، مشجعاً في الشعب النمائم على أقل تقصير في اتباع الطقوس، وإغطاً

---

(٨) .Madarik, ms 3241,11

القدرية والإنقياد، لم يعد في وسعه أن يكون فكرة دافعة قادرة على الإشعاع، كما فعل الإسلام المبكر، المتفتح والخلاق.

وقد سهل تعصبهم مهمة الـ «ملوك الكاثوليك» وقاد إلى السقوط: عندما، مثلاً، كانت فتوى «الفقهاء» تقتضي، بموافقة المرابط يوسف عام ١٠٩٥، هدم كنيسة وعندما أبعد النصارى المستعربون من الأندلس إلى مراكش بفتوى من جدّ ابن رشد فلا يمكننا أن نعجب لهؤلاء المسيحيين إذا هم هبوا في عام ١١٢٥ ينادون ملك أرغونا الفونس المقاتل للمجيء إلى إنقاذهم من ذلك التعسف.

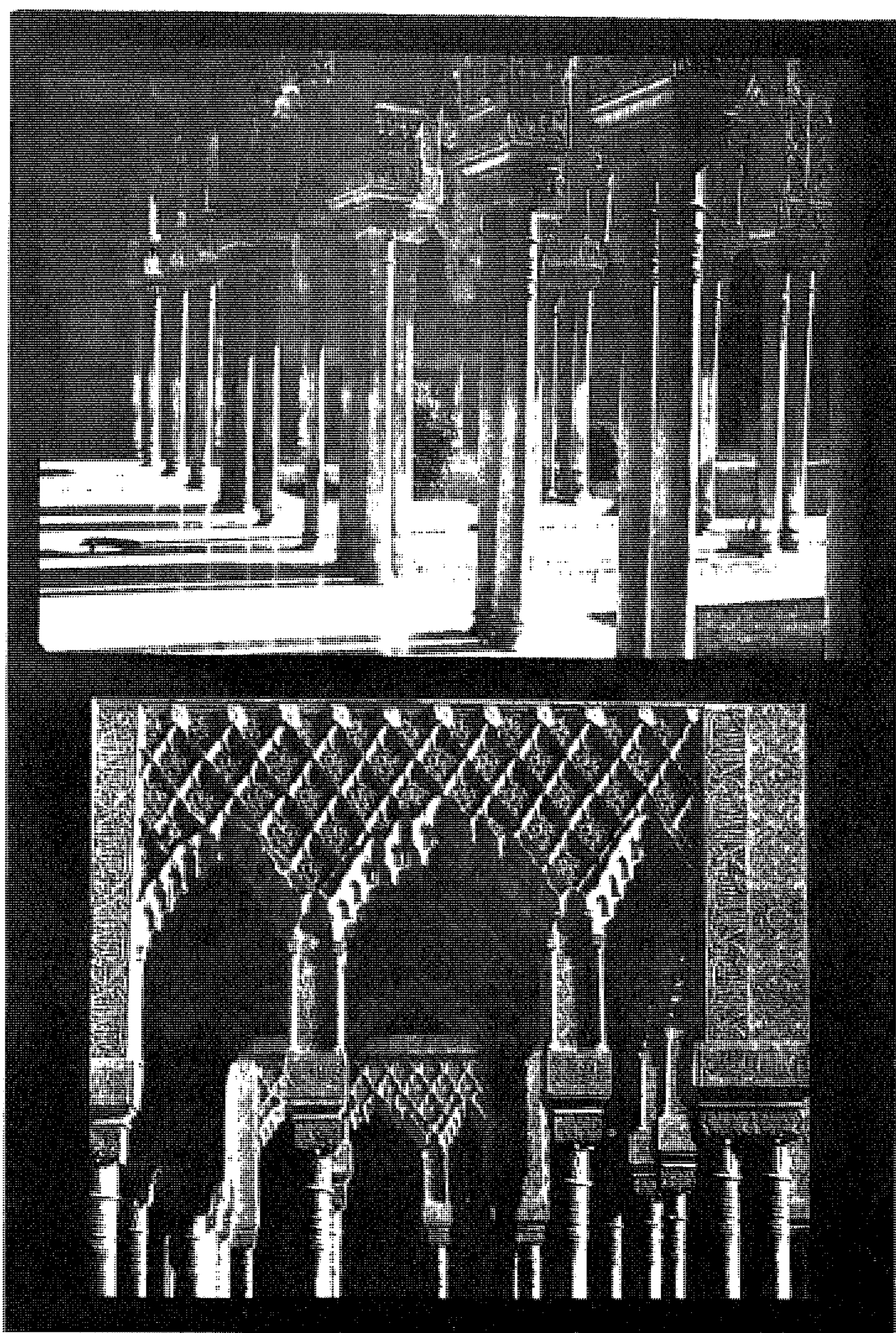
ولمدة ما عندما نجح الخليفة الموحد يوسف في فك إسار ضغط الفقهاء المالكين من عام ١١٥٤ إلى عام ١١٨٢ حمى ابن طفيل وابن رشد. ولكن التعصب الضيق ما لبث أن تغلب وعاد القمع يلاحق ابن رشد في حين كان ابن ميمون قد غادر من قبل قرطبة.

إن الإنعزال الذي قادت إليه هذه السياسة جعل من الممكن الحاق الهزيمة الساحقة بالموحدين في لاس نافاس دي تولوزا عام ١٢١٢ التي، بعد حشرجة الموت الطويلة (حتى عام ١٤٩٢) دقت قرعة الحزن على الإسلام في الغرب.

☆ ☆ ☆

٢

معنى الحياة في الإسلام الأندلسي



١ـ ابن مسرّة القرطبي (٨٨٣ـ ٩٣١)

انطلاقاً من الصفتين المميزتين للإسلام الأندلسي:

١)ـ أن الإسلام لم ينتصر في اسبانيا بفتح عسكري، وإنما بتحول ثقافي.

٢)ـ أن هذا التحول يتميز بتطعيم من الإسلام لمسيحية أريوسية كثيرة التغيّر، ويمكننا أن نرسم هكذا مسار الثقافة الإسلامية في الأندلس.

لتحديد نقطة الانبثاق في الفكر الإسلامي في اسبانيا: فلسفة ابن مسرّة القرطبي (٨٨٣ـ ٩٣١)، يحسن بنا أن نسترجع الأصول وتحديد أصالة ذلك الذي كان رائداً لكل فلسفة إسلامية في أوروبا إلا وهو: ابن مسرّة.[١]

ففيه يتحقق تركيب أسمَى الانطلاقات الروحية من الشرق ومن الغرب. براءة الأمر، الإرث المحلي الأصلي: شركة مسيحية بريسّيليان دافيلا Pri Seillein Davila. ثم بعد ذلك أغنى اسهام من الشرق الإسلامي: اسهام الطبيب والفيلسوف العظيم الرازي (المتوفي عام ٩٣٢)، الذي، برد فعل عنيف عني أرسطو، جدّد روح الفلسفة قبل السقراطية، فلسفة فيثاغورس وامبيذوقليس: الأوساط التي سوف تنشأ فيها نيسكوميديا موسوعة اخوان الصفاء Encyclopedie des Freres De La Pureté، وسط فلاسفة الاسكندرية من فيلون اليهودي (المتوفي عام ٥٥ بعد المسيح)، الذي حاول التركيب بين اللاهوت اليهودي والفلسفة اليونانية، إلى أفلوطين (٢٠٥ـ ٢٧٠) أحد الآباء المؤسسين للتصوف حيث اقترنت مؤشرات الهند بأفلاطون وبالمسيحية.

---

(١) المؤلف الأساسي عن ابن مسرة هو كتاب ميجيل أسين بالاسيوس: Miguel Asin Palaciaos .Ibn Massarray su escuela in "olrals escogidas" .

إن الشبه أخّاذ بين الطريقة التي يتصور بها الأسقف بريسيليان دافيلا (المُدّان كمهرطق ونفذ فيه الحكم بالموت بأمر الامبراطور الروماني مكسيم عام ٣٨٥) المسيحية والطريقة التي عاش بها ابن مسرة الاسلام وتفكر به.

كانت الخلافات والـ«هرطقات» تتوالد في المسيحية من المناقشات حول طبيعة يسوع المسيح، أكان نبياً عظيماً، أو مخلّصاً، أو الله نفسه في واحد من شخصياته، كما قرر في ذلك مجمع نيقية عام ٣٢٥؟

وثمة «هرطقتان» عظيمتان وضعتا قرارات نيقية موضع الاتهام، اتضحت احداهما في الشرق بآريوس واتضحت الثانية في الغرب مع بريسيليان Priseillicn.

النقطة الأساسية في الجدل كانت مسألة المعرفة. حرفة ما إذا كان الاعتراف بالـ«أشخاص» الثلاثة في الثالوث، الآب والإبن والروح القدس لم يكن يمسّ التوحيد (الايمان بالواحد).

وقد قدم برسيلليان Priscilleen اسهاماً جوهرياً في ذلك.

في الانجيل (العهد الجديد) مقطع في نهاية رسالة يوحنا الأولى (٥/ ٦ـ ٨) يبتعد عن تعريف الثالوث على النحو الذي جرت صياغته في نيقية، فإن السفن وهو يذكر ثلاثة «شهود» مؤكدين، إن يسوعا كان هو المخلّص، نص الرسالة يسمى ثلاثة في السماء وثلاثة في الأرض، «الروح والماء والدم، وهو لاء الثلاثة، هم واحد» («ethi tres unum sunt») تقول الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس. فان الترجمة المسكونية للتوراة (TOB) تشير (ص.ص٧٤٠ـ ٧٤١) «إلى أن هذا املقطع الذي كان مثار جدل شهير. فيما مضى، لم يكن بالتأكيد صحيحاً... وهذا النص، بعد أن نقل إلى الترجمة اللاتينية Vulgate السيكستو كليمانتين انتقد في جميع المخطوطات اليونانية السابقة للقرن الخامس عشر، في الترجمات القديمة وفي أحسن مخطوطات الترجمة اللاتينية، فهو على الأرجح لا يعد تعليقاً هامشياً أدخل في النص أثناء نقله في الغرب».

والحال أننا نجد، بين الأبحاث البريسيليانية الأحد عشر التي عثر عليها Schepss عام ١٨٨٥ في مكتبة جامعة ورزبورغ Wurzburg، في البحث السادس،

تحت شكل استشهاد من القديس يوحنا («sicut yahames ait») المقطع المدسوس (من أجل محاولة البرهان على الثالوث كان قبل ذلك في الأناجيل)، مع إضافة من مرسيلليان: إنه لا يعدد فحسب الشهود الثلاثة على الأرض: الروح، الماء (العمودية) والدم (سر القربان المقدس) ويضيف: «في السماء: الأب، الكلمة والروح القدس» (Patrem, Verlrem et Spiritses saneti, et hae tria unum» «sunt in Christo Jesu.

يحلّل الآب تيكسرون Tixeront في كتابه **تاريخ المعتقدات**[٢] فكر بريسيلليان انطلاقاً من كتاب سولبيس سيفير Sulpice Severe، الكتاب المقدس Historia Sacra(١١، ٤٦ـ ٥١) المكتوب في القرن الخامس، وبخاصة انطلاقاً من اللعنات الصادرة ضد أشياع أسقف أفيد في مجمع براغا Braga المنعقد بعد وفاته بمئتي عام، من قبل أعداء البريسيلليانيين. والموضوع الأول المدان كان على وجه الدقة هو المتعلق بطبيعة المسيح. وقد عنى المجمع قوله: «أن البريسيلليانيين ينكرون التفريق الحقيقي بين الأشخاص الإلهيين: إنهم سابيليانيون»[٣] وبعد ذلك يتهمون بتهمة النزعة الدوستية Doeetisme[٤].

إنه الأشد وقوفاً في الوجه مباشرة إلىنصوص بريسيلليان وتلامذته كما فعل هنري شادفيك Chadwick[٥]، أكثر مما يعرفون أنهم خصومهم.

ولابد من أن يكون الاختبار أقل بساطة مما يقوله هؤلاء. لأنه جرى بالنسبة لريسيلليان ماجرى قبل سنوات بالنسبة لآريوس: فكما أن الأسقف أوسيوس

---

(٢)ج. تيكسرون J.Tixeron تاريخ المعتقدات (٣ مجلدات) المجلد الثاني ص.ص ٢٣١-٢٤٣ .

(٣)كان سابيلليوس Sabellius في القرن الثالث يرفض التمييز بين ثلاثة أشخاص. كان يعتبر الله واحداً وغير منقسم.

(٤)هذه النزعة هي الهرطقة التي تعتبر أن يسوعاً لم يولد ولم يمت: إنه وهم: يبدو (دوسيت dodet) أنه مات. فالله لايمكن أن يموت. وجديراً بالملاحظة، ان هذا هو تصور القرآن (٤/١٥٧): «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم».

(٥)هنري شادويك: Priseilian of Avila the Clarendon Press, Oxford 1976

القرطبي وإن كان في مجمع نيقية الحصول على إدانة آريوس، انتهى الأمر به في النهاية في سيريوم Sirmium إلى الانضمام إلى الآريوسية، فإن أسقف قرطبة هيجينوس Hyginus[٦] بعد أن شهر بريسيلليان، رفض المشاركة في الحرمان المنادى به من اثني عشر أسقفاً اجتمعوا فيما دعوه «مجمع سراقوسطة» في عام ٣٨٠ حتى أن بريسيلليان كان في عام ٣٨١ قد نصّب اسقفاً لأفيلا Avila.

فيما يتعلق بيسوع المسيح، أن بريسيلليان يشدد على انجيل القديس يوحنا حيث قيل: «..لكي تعرفوا وتؤمنوا أن الأب فيّ وأنا فيه» (٣٠/١٠) «أنا والأب نحن الاثنان واحد». إنه يفسره بحيث أن لا يكون المسيح والثالوث بالنسبة له سوى رموز لله الواحد. فالله هو في أن واحد مفارق وماثل، حاضر في كل شيء. والأب والإبن هما اسمان يدلان على نفس الحقيقة الواقعة: ينبوع كل خلق. وقيل في البحث الثالث: «إن الروح القدس منذ بداية العالم، دخل قلب الإنسان المختار». وهذا ما نجده في القرآن حيث يقول الله: «ونفخت فيه من روحي» (١٥/ ٢٩، ٣٢/ ٩، ٧٢/٣٨). ذلك ما كانت الكنيسة الرسمية تدينه باسم الـ«ملكيانوية»، التي تمحو جرصاً على حماية الواحدة الإلهية، وفي نفس الوقت: على ابقاء كامل الألوهية ليسوع المسيح، التفريق بين الأب والإبن اللذين ما كانا سوى وجهين لنفس الشخص.[٧]

---

(٦) وأنه لافت للنظر أيضاً أن أوسيوس Ossius القرطبي المنظم إلى الأريوسية الأكثر تطرفاً، قد شُهر به من قبل الكنيسة كذلك في عام ٩٦١، كما يشهد بذلك «تقويم قرطبة». وقد انتحله حينئذ مطران الفيرا (رسيمون).

(٧) الاريوسيون، الذين كانوا ينكرون الوهية المسيح، كانوا يتمسكون بالوحدانية الدقيقة على نحو ما كانت تتضح لدى النبي Isai أشعيا: «اليس أنا الرب ولا إله أخر غيري. إله بار ومخلص ليس سواي لأنني أنا الله وليس أخر» (٢٤٢١/٤٥) وكانوا ينكرون ان يكون في الأناجيل عقيدة نيقية في الثالوث ويستشهدون خاصة بالقديس حتى حيث يقول يسوع: «واما ذلك اليوم فلا يعلم بها أحد ولا ملائكة السماوات إلا لي وحده» والنص نفسه موجود في القديس مرقص (٣٢/١٣) أو أيضاً قوله: «أيها المعلم الصالح ماذا أعمل لارث الحياة الأبدية. فقال له يسوع لماذا تدعوني صالحاً. ليس أحد صالحاً إلا واحد وهو الله (١٨/١٠).

إن المسيح هو اذن رمز، كما الثالوث، من جهة أخرى وكتب بريسيلليان أن: «الرمز هو صنع الله».

فوفقاً لبريسيلليان، هناك مستويات ثلاثة لسير الكتاب: على مستوى الطبيعة الانسانية (قراءة حرفية): على مستوى الروح، وتفسير على نحو ما يستطيع عقل الانسان إدراكه على المستوى الروحي، على وجه الدقة حيث يتيح الله للانسان أن يشاطره طبيعته الخاصة.

إن الأب والابن ماهما أو اسمين لذكر الله الواحد الأحد: «إن ما ندعوه أحياناً الكلمة وأحياناً الروح وأحياناً المسيح... وأحياناً الحقيقة، الإيمان، النعمة، إن هي إلا أسماء معطاة، مطلقة بحسب مستوى فهم الإنسان».

ينتج عن هذا التعسير الرمزي للنصوص المقدسة نتائج لاهوتية عظمى: وحدانية الله التي تتجزأ، نقض القراءات الحرفية لصورة الجنة والنار اللذين يقودان إلى طاعة الله ليس بالحب وإنما بالخوف، الاعتراف بحرية الإنسان بوصفه غير مخالف لكلية قدرة الله وكلية علمه، القبول بتجليات العقيدة الأخرى كطرق للوصول إلى نفس الله.

إلا أن مجمع طليطلة عام ٤٠٠ أدان هذا الانفتاح:

«إذا اشتبه بأحد، له علم بقرارات مجمع نيقية، يتصرف بخلاف النهج المقرر في هذا المجمع، ليكن ملعوناً».

ومنذ تنفيذ الحكم في بريسيلليان في تريف Treves انقض القمع الديني والسياسي في آن واحد على شبه الجزيرة الأيبيرية: إن القديس أمبرواز Ambrcise دي ميلانو الذي كفل بدعمه لأورثوذكسية الامبراطور مكسيم، مقتل بريسيلليان، قد أتاح للامبراطور تنظيم تحقيق جنائي حقيقي، ضارباً عنق القس ازاربوس Azarbus والشماس اوريليوس Aurelius. ونفي أسقف قرطبة هيجينوس Hyginus لاظهاره كثيراً من التسامح، ولم يوقف القمع إلا سقوط مكسيم وحده. وفي نقاط عديدة من شبه الجزيرة الايبيرية وخاصة في غاليسيا Galice جرف تكريم بريسيلليان كشهيد.

وفي عام ٤٠٦ أحيا تدقيق الفاندال والآلينيين Alains والسويفيين Süeves عبر الراين. وجميعهم أريوسيون إلى بلاد الغال ثم في عام ٤٠٩ إلى اسبانيا، البريسيلليانية؛ ولجأ أورسون Orsone خصم بريسيلليان الرئيسي، إلى أفريقيا الشمالية بالقرب من القديس أوغسطين للافلات من القوط Goths فكتب القديس أوغسطين عندئذ مقالة نقد ضد بريسيلليان في الفصل السابع من رسالة موجهة إلى كود فولتيديوس Quodveltadeus أما أزيدور دي سيفي Isidore de Sevulle (أوشبيلي) فيتهم بريسيلليان في اشتقاقاته Etymalagies(٥/ ٣٩). بأنه تنسيق حالات الغزيين والمامونيين أن الالحاح الذي يلجه ايريدور الإشبيلي (ولا سيما داخل **«اشتقاقاته»** في الفصلين الخامس والعاشر من كتابه **تراكتاتوس** Tractatus في محاربة اطروحات بريسيلليان وبخاصة للنزعة الرمزية يدل إلى أي مدى كانت الرؤية البرسلليانية لله وللعالم ضرورية بجذورها العميقة حتى كان الاسيكلوبيدي المسيحي الكبير يريد اجتثاثها.

ويشدد مينينديز إلى بيلايو Menendezy Pelayo في (هيتيرودوكس Heterodexas**هرطقات** (ص٢٣٢-Sqq) على أن السَلْبيين كانوا يقرون تقمص الأرواح تماماً لكن البريسيلليانيين». أليس في ذلك استمرارية بين ما يمكننا أن نسميه الـ«معرفة الروحية الدرويدية- دين الكهنة الغاليين» التي ترى الوحدانية الإلهية فيما وراء الكثرة كما كان يوحى بذلك من قبل بوسيدونيوس Pasidanius، على عكس الاسقاطات الرومانية الفقيرة، الساعية على منوال يوليوس قيصر (De Bello Gallieo V1,17)، إلى العثور على دينها الخاص في تعدد الآلهة بتجزئة الروح الاتحادية في دين الغاليين الذي يمتد على واجهة الأطلنطي كلها من ايرلندا إلى بلاد الغال وبريتانيا الفرنسية وإلى غاليسيا (حيث ستبقى البريسيلليانية حيّة طويلاً) وإلى ما وراء ذلك لدى البربر؟.

وقد استمر تأثير بريسيلليان في شبه الجزيرة الأيبيرية حتى القرن السادس واختلط منذئذ بالآريوسية. فالمجادلون المسيحيون في الغرب يطابقون الاسلام مع الهرطقة الاريوسية، تماماً كما صنف القديس يوحنا الدمشقي Saint Jean de Doumos، في الشرق «معتقد الاسماعيليين الباطل» في عداد الهرطقات المسيحية

(De Haeresibus, Chap,101) وأنهم محمداً «بأنه كانت له محاورات مع راهب أريوسي» استمد منه مذهبه.

وفي القرن الثالث عشر حتى وضع دانتي، في حجيمه (نشيد ٢٨) محمداً بين الـ«إشتاقينيين» (مع البابا بونيفاس Boniface الثامن في الحلقة الثامنة نفسها).

وكانت مسألة الكنيسة الكبرى، حتى منتصف القرن الثامن، عندما بدأ الإسلام بالانتشار على سواحل الأندلس هي النزعة «الاختيارويه».

فالمبتدع، في ذلك كان ايليباندي Elipande مطران طليطلة. وكانت الأطروحة المركزية هي التالية: إن يسوعا هو، بحسب الطبيعة، سليل وابن داود، ولكنه بحسب النعمة «مختار». معتمد، من الله. فيسوع من حيث كونه انساناً، هو بحسب ابن مختار من الله، حتى ولو كان قد أصبح من حيث كونه كلمة. إبناً حقيقياً. وكان مركز الهرطقة في قرطبة بشهادة ألكوين Alcuin:

(٨) «Praessit Maxeine Origo hujus Perfidae de Cardua Civitate»

وقادت النبوّة المزدوجة إلى اعطاء المسيح نفس الـ«حالة» اللاهوتية المعطاة للانسان: حالة الابن المختار، المتبنّى، بكل بساطة الأكمل بين الرجال بنعمة من الله. فالانسان يسوع ليس إذن حقيقة هو الله.

وقد عبّر الأب تيكسرون Tixeront، في كتابه **تاريخ العقائد**(٩) عن فرضيات شتى حول أسباب تغلغل «الاختيارويه» العميق في شبه الجزيرة الايبيرية، قال:

«لقد أريد ربط الاختيارويه أما بالتوحيد الاسلامي، وأما بالاريانوسية الفيزيقوطية. ولكن من الواضح كثيراً أنها على تعلق بالنسق النسطوري، الذي يميل يعمل من إنسانية المسيح شخصاً بذاته... فمن

---

(٨) ج. تيكسرون: تاريخ المعتقدات، المصدر السابق جـ ٣ ص/٥٢٩ .

(٩) المصدر السابق ، جـ ٣ ص.ص/٥٣٤-٥٣٥ .

أين أتت هذه النسطوريانية؟[...] من الممكن أن يخطر على البال أن عدداً من الكتب النسطورية دخلت إلى اسبانيا مع العرب، ومن المعروف حقيقة أن العرب بترجمان سريانية قام بها النساطرة الشرقيون، اطلعوا على أسرار الفلسفة اليونانية[...] وفي قرطبة «أن للإختباروية اتباع متفقون ومقتنعون».

لمحاربة هذا التيار استدعى شارلمان، لفرط حرصه، تجميع أصحاب السلطة على صحة المعتقد، أول مجمع في راتيسبون Ratiasbonne عام ٧٩٢ من أجل إدانة فيليكس Felixe أسقف أو رجل Cirgel تلميذ إيليباندي Elepande. فمثل فيليكس إمام المجمع واستسلم للسلطان الزمني، وإنسحب ثم فرّ ولجأ إلى المسلمين مع أسقف طليطلة إيليباندي.

عندئذ استدعى شارلمان مجمعاً ثانياً (٧٩٤) قوربت الاختياروية فيه مع الهرطقة النسطورية وأدينت من جديد وأيدت هذه الادانة برسالة من البابا هادريان إلى أساقفة اسبانيا. وبعد انعقاد مجمع في فريول Friaul عام ٧٩٧ وآخر في روما عام ٧٩٩ انعقد مجمع خامس للقضاء في نفس المسألة في اكس - لاشابيل عام ٧٩٩ . ونزولا عند أمر الامبراطور شارلمان وقع أسقف أورجيل تراجعاً، ولكن عثر، بعد وفاته، في عام ٨١٣ على مذكرة يستدرك فيها تراجعاته[١٠]. وجرى نفس السيناريو بالنسبة لأوسيوس دي قرطبة (القرطبي) بعد مجمع نيقية، وهيجينيوس دي قرطبة بعد مجمع طليطلة؛ فتقليدية العقيدة (استقامة العقيدة؛ الاورثوذكسية) لم تفرض إلا بقمع من السلطة الزمنية.

هكذا، لئن وجدت على هذا النحو جذور عميقة لفلسفة ابن مسرّة في مسيحية بريسيلليانيان والاريوسية في شبه الجزيرة الايبيرية، فإن الأمر كان على هذا المنوال، كذلك في الثقافة الاسلامية في الشرق.

عندما سلك ابن مسرة طريقه للقيام بفرضية الحج إلى مكة هرباً من شكوك «فقهاء» قرطبة المتعصبين، في صحة إيمانه، التقى من الاسكندرية إلى بغداد ثقافة

---

(١٠) المصدر السابق ص/٥٣٩ .

عندما سلك ابن مسرة طريقه للقيام بفرضية الحج إلى مكة هرباً من شكوك «فقهاء» قرطبة المتعصبين، في صحة إيمانه، التقى من الاسكندرية إلى بغداد ثقافة اسلامية ما نزال في تمام حقيبتها الخلاقة، في المقام الأول منها، الطبيب والفيلسوف الايراني الرازي (Rhazès بلغة الغرب ٨٦٤ـ ٩٣٢). وكان الرازي، الذي بقي نتاجه الطبي حجة في الغرب طيلة سبعة قرون، في الفلسفة خصماً عنيداً لأرسطو كما كان من جهة أخرى للحرفاويين المتعصبين الذين اتلفوا في جميع الأزمنة، الثقافة الاسلامية.

كان الرازي معاصراً لابن مسرّه؛ ولد قبله بثمان عشرة سنة وتوفي بعده بعام واحد. وعاش في العصر الذي كانت الثقافة العربية قد تمثلت فيه فكر اليونانيين والهنود والفرس والسريان.

في الفلسفة كتب خصوصاً **نقد الأديان**، ولاسيما **الطب الروحاني** الذي يستهلّه بمدح العقل: «أجمل هبة منحنها إياها الله... به نتوصل إلى معرفة الله التي هي أعلى معرفة يمكننا أن نكتسبها».

وبالنسبة للرازي أن «الفلسفة هي التشبه بالله بقدر ما يكون ذلك في مكنة الطبيعة البشرية».

وبرجوعه إلى ما وراء أرسطو، إلى فيزيقيٍّ ما قبل السقراطيين، تصور الرازي فلسفة للطبيعة. فالروح هي الحركة التي توجه كل كائن نحو غايتها، ولا تملك نشدان الخلود إذ تكون مشروعاً مخفقاً.

ومثل هذه الرؤية للعالم تنطوي على حرية الانسان، على تعظيم عقله الذي يجعله قادراً على كبح غرائزه وجسده (فالرازي كان رائداً لما يسمى اليوم «علم النفس الجسدي Psychosomatique»).

وهي تقتضي تفسيراً رمزياً للكتاب المقدس وتعترف بقيمة جميع الأديان (يهودية ومسيحية وإسلام) بالروح نفسها التي يوحي بها القرآن بوحدة جميع الأديان ويعتبر «الاسلام» الاسلام لله، كقاسم مشترك لها؛ فإن هذا الدين يتقدم

على أنه تتويج لجميع المكتسبات القديمة. هذا الوجه الشمولوي للاسلام سوف يرتسم بقوة متعاظمة في شبه الجزيرة الايبيرية، من ابن مسرّة إلى ابن عربي.

ففي أثناء اقامته في البصرة، تشبّع ابن مسرّة بتأثير عقلانية المعتزلة، الذين كان تأثيرهم قد نفذ من جهة أخرى، من قبل، إلى اسبانيا من خلال أعمال AL Yahiz (٧٨١- ٨٦٩) وصار لهم تلامذة مثل أبي بكر الفارهي من قرطبة وأبو بكر بن يحيى، تلميذ الغفلة وعبد الله بن عمر المولود هو كذلك في قرطبة حيث قام من الزمن بوظيفة المفتي.

إلا أن ابن مسرّة خاصة بسبب صداقته لجليل الغفلة، الذي بعد رحلة إلى البصرة كان يجاهر صراحة، في قرطبة بحرية الاختيار وبالتفسير الرمزي للقرآن، أيقظ ريبة الـ«فقهاء» بخصوص صحة معتقده.

ففي أثناء رحلته إلى الشرق كان ابن مسرّة قد خضع لتأثير مَن سوف يشكلون «اخوان الصفا» في المستقبل، ويؤلفون انسيكلوبيديا شعبية حدّد صدقها على النحو التالي: «تأليف كافة العلوم مع الدين».

فعلاً، كان ازهار جديد للمعتزلية يتهيأ، في زمن رحلة ابن مسرة إلى الشرق، ذلك الذي تفتح بعد سنوات لدى «اخوان الصفا».

سوف لا تُجلب مجموعة رسائلهم الاحدى والخمسين إلى اسبانيا إلا بعد ذلك بزمن طويل على يد مسلمة المدريدي المتوفى عام ١٠٠٤ .

لكن ابن مسرّة خبر المناخ الذي كانت ستنشأ فيه، في البصرة، المتميز بروحه الانفتاحية لقد كتب الـ«اخوان» وقد استرجعوا تنزيلاً أساسياً من القرآن: «بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب وإنه لا يمكن الوصول إلى هناك إلاّ بحلتين، إحداهما صفاء النفس والأخرى استقامة الطريق».

---

(١١) الرسائل، الرسالة الرابعة الفقرة١ .

كل هذا تكرر مرات عديدة في القرآن، ولكن «الاخوان» يضيقون أن مايستر هذه الحقيقة الجلية هو أن **معظم الناس يخلطون الدين بالشريعة. فالدين حر بدون إكراه.** إ، القرآن يقول: «لا إكراه في الدين...» (٢٥٦/١).

إنما الشريعة هي علم العكس، **شيء زمني**، أقيمت لدوام الدين، وبالتالي فإنها تختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان[١٢]. والأنبياء، انطلاقاً من الرسالة الخالدة التي يحملونها، يذيعون شريعة الله بلسان قومهم وبمستوى فهمهم وحضارتهم.

فإن قراءة القرآن يجب عليها إذن أن تأخذ بعين الاعتبار مستويات من المعنى سوف يجذب هذا التعليم صواعق الـ«فقهاء» الذين سوف يحصلون من الخليفة في ١١٥٠ على إحراق جميع النسخ من أعمالهم في المكتبات (وكذلك جميع مؤلفات ابن سينا) كان «اخوان الصفاء» منذ البداية بل حتى قبل نشر أعمالهم، مجبرين على السرية: إنهم سوف يشكلون جميعة سرية، إلا أن ابن مسرّة احتك بالأوساط التي كان هذا التيار آخذاً بالنشوء فيها وحيث كان الاسلام يظهر انفتاحه وعموميته.

هناك رحالة اسباني طالب علم في بغداد في نهاية القرن العاشر، وصف محاورات متكررة «ليس فحسب بين المسلمين من كافة الفرق المستقيمة في معتقدها والمهرطقة، وإنما كذلك (من) الكفرة، الزرادشتيين، والماديين والملحدين واليهود والمسيحيين وبكلمة من أهل كل نوع من الأديان. كل نحلة كان لها رئيسها، المكلف بالدفاع عن الآراء التي تجاهر بها، وعندما كان أحدهم يدخل إلى الصالة، كانوا، ينهضون، وقوفاً، احتراماً له ولا يجلس أحد منهم قبل أن يكون أخذ مكانه. وبسرعة امتلأت الصالة وأخذ الكلام أحد الكفرة فقال ما معناه:

«إننا نجتمع للمناقشة. فأنتم أيها المسلمون لا تهاجموننا بحجة ما مستمدة من كتابكم أو مؤسسة على سلطان نبيكم، فلنبق جميعنا عند

---

(١٢) الرسائل، الرسالة الرابعة الفقرة٢ .

براهين مبنية على العقل البشري». وقد ووفق على هذا الشرط بالاجماع[١٣] هكذا كانت روح الانفتاح في الاسلام المبكر.

☆ ☆ ☆

إن القاسم المشترك لجميع التجارب الفلسفية التي بنى ابن مسرّه فكره الخاص انطلاقاً منها كان النسّك، سواء أكان المقصود منه ميراث بريسلليان أو البصرة وبغداد أو تركة مصر.

ففي الاسكندرية كانت الفلسفة اليونانية قد أوقدت آخر نيرانها من فيلون اليهودي إلى أفلوطين. وكان هذا وذاك يعلمان بأن الحقيقة شاملة، وكانت الاسكندرية هي البوتقة التي أعيد التفكير فيها من جديد بالهيللينستية من خلال أسمى روحانيات الشرق: روحانيات فارس والهند كما روحانية فلاسفة ما قبل سقراط. فهناك تحقق من خلال فارس التأليف بين أفلاطون والأوبانيشادا[١٤].

إن التفكّر في الوحدة التي تولدت من ذلك، الوحدة بين الإنسان والإلهي بين العالم والذات، كانت واحدة من أرفع المحرضات الروحية التي أسهم بها في فكر وفي تصوف جميع الشعوب، باستقامها حول حقيقة العالم الأخيرة والانسان والله.

وقد عرفها المفكرون والمسلمون، بغرابة، من خلال «لاهوت لأرسطو» مزعوم، وهو في حقيقته الواقعة تقميش مختارات وشروح **«للانيادة»** ٧،١٧ و٧١ لأفلوطين وكتابات مسنودة لأمبيذ وكليس[١٥]، ولكن تعكس بصورة خاصة فكر

---

(١٣) الضبّي: **بغية الملتمس**. ترجمه إلى الفرنسية أسين بالدسيون في كتابه الغزالي ١٩٠١ ونجد ما يشبه ذلك في مروج الذهب للمسعودي.

(١٤) انظر كتاب فاسيلي فيتاكسيس **Plato and Upanishads**: Vassilis Vitaxis طبعه ارنولد - هاينمان Arnold-Heinemann نيو دلهي ١٩٧٧ .

(١٥) ثمة مختصر من هذا الذي يسمى pseudo-Empedocle الذي لم يتمكن ابن مسره من معرفته بما انه جاء بعد بزمن طويل، قام به شهرزوري (المتوفي عام ١٢٨١)الأمر الذي يدل على بقاء هذا التأثير في الفكر الإسلامي.

الاسكندريين من فيلون (المولود في ٢٠ قبل المسيح والمتوفى في ٥٥ بعد المسيح) وأفلوطين (٢٠٥- ٢٧٠) Jambleque (٢٨٣- ٣٣٣) وبروكس (٤١٢- ٤٨٥).

كان الموضوع المركزي لهذا التقليد العظيم هو المعرفة الغنوصية، الصوفية للوحدانية. وقبل كل شيء وحدانية الله.

هذه الغنوصية (العرفانية) الأفلاطونية الجديدة تعرّف **الواحد** كمفار وإنه لا يوصف: فالكلام عن **صفاته** يكون انكاراً لوحدانيته. إن العالم هو انبثاق من الله. وإذن للوصول، لإدراك إلا حد يكون من الضروري التخلص من المحسوس (الجسد هو سجن الروح)، بحياة من النسك. فالروح هي الحقيقة الواقعة، اللامنظورة لكنها الأعمق التي توجبه حركات الكائنات نحو غايتها الأخيرة وبالنسبة للإنسان الغاية الأخيرة هي التطهر من المحسوس، الفضيلة الأخلاقية الأسمى. فإن «فلسفة النور الشرقية» لدى ابن سينا (Opues Majus Xxvi) سبق أن كانت حاضرة لدى ابن مسرّة.

وفي ابن مسرّة كذلك وجدت ينبوعاً لها فلسفات ابن عربي في العالم الاسلامي، ورامون لول Ramon Lulle في العالم المسيحي.

☆ ☆ ☆

هذا التيار الروحي من غنوص الأفلاطونية الجديدة نفذ إلى الأديان الابراهيمية: إلى اليهودية مع فيلون وإلى المسيحية من خلال أفلوطين وإلى الاسلام مع الصوفية التي عرفها ابن مسرّة في مصر مع الصوفي العظيم ذو النون، الجوال في الصحراء الذي تسلطت عليه رغبة الصعود نحو الله. وعلى الرغم من الاجلال الذي يمحضه إياه الشعب فإن الـ«فقهاء» والسلطات العامة وصفوا بالحمق إرادته بالاتحاد الذهولي بالله. وكان، وقد أرسل مكبلاً بالسلاسل إلى الخليفة في بغداد، ينشط تلاميذه ومد يديه قائلاً لهم إن هذا الامتحان هبة من الله. وبعد أن أطلق سراحه عاد ليموت في الجيزة عام ٨٥٩ .

الله نور. فإن «المعرفة الحقيقية لله هي نور يقذفه الله في القلب» وقد حدد ذو النون انفناء بالله بالاسناد إلى حديث للرسول معناه أن الله سبحانه وتعالى قال

وما يزال عبدي يقترب إلي بالنواقل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطيه ولئن استعاذني لأعيذه... هذا الفناء يتيح للمرء أن يقرأ في كل شيء «إشارة» من الله. فقد كتب ذو النون يقول:

«... يا إلهي ما أصغي إلى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترنم طائر ولا تنعم ظل ولا دوي ريح ولا قعقة رعد إلا وجدتها شاهدة بوحدانيك» (حلية الأولياء ج٩ ص٣٤٢) المترجم.

في الغرب، حقق ابن مسرّة، في قرطبة أول تأليف فلسفي بين أعلى التقاليد الروحية في آسيا وأفريقيا، وفقاً للارشاد الإسلامي نفسه بسيامه جميع أبهات العالم إلى الله. كانت قراءته الرمزية للقرآن كقراءة فيلون اليهودي فيما مضى للتوراة، أو بريسيلليان للأناجيل، تنفخ حياة في الرسالة بتفسيرها تفسيراً حياً في حياتنا لكل يوم، وفي تاريخ البشر الجديد دواماً.

وفقاً لتصوره للحرية الانسانية، الانسان مسؤول عن تاريخه: يستطيع اختيار الرضوخ لنوازعه، أو على العكس السعي إلى أن يميّز جيداً، من خلال «إشارات» الله (الوحي بالرسالة، ظواهر الطبيعة، أو حوادث التاريخ)، الـ«طريق المستقيمة» التي تتيح له بلوغ الغايات التي يدعونا الله للسير نحوها.

والإنسان المسؤول عن أفعاله، هو فاعل لخطاياه. إن الله لم يحتمها عليه. هذه المسؤولية، بتحملها على وجهها الأكمل، تتيح لنا بلوغ تلك الغايات إذا نحن لم نتصرف فحسب بدافع الخوف من عذاب النار أو من جاذب ملذات النعيم، وإنما بخشية من الله التي لا تكون الخوف من عقابه بل الخشية من كدره، من غضبه، أعنى حباً به، وهو ما كان ذو النوى يسميه: «التوق إلى التقرب من الله».

كان العنصر الرئيسي في فكر ابن مسرّة هو تنزيه التوحيد. وانطلاقاً منه يتحدد معنى وغايات حيواتنا.

ومسألة **تدرج الغايات** التي يجب على الإنسان أن يحلّها لاطاعة إرادة الله لإتباع الـ«طريق المستقيمة» التي يدعونا إليها، ستكون بعد الآن ثابتة الفلسفة

الاسلامية في شبه الجزيرة الايبرية. وقد حدد ابن مسرّة أربعة مستويات للقصدية وللوصول إلى كامل الانسانية في الانسان:

١- توجد غبطة نسبية، مطابقة لقصد الفاعل المترجرح والموقت.

٢- وغبطة أخرى، أعلى هي توافق العمل مع طبيعة الفرد في جملتين.

٣- فوق ذلك تحقيق مقتضبات الكمال الجوهري للكائن.

٤- أما الغبطة الفائقة فإنها الإجابة المطلقة لنداء الشريعة الإلهية.

ولقد مورس تأثير ابن مسرّة طيلة أكثر من قرن بفضل سياسة الانفتاح والتسامح في حكم الخليفتين عبد الرحمن الثالث (٩١٢- ٩٦١) والحكم الثاني (٩٦١- ٩٧٦) اللذين كانا يحميان الفلاسفة والعلماء.

☆ ☆ ☆

إلا أن الـ«فقهاء» خصوم ابن مسرّة، ثأروا لأنفسهم بعد موت الحكم الثاني. فأعطى محمد بن عقبة، وقد أصبح قاضي القضاة بعد سنتين من وفاة الحكم، إشارة الهجوم. وبعده الزبيدي من إشبيلية (٩٢٩- ٩٩١)، مربى الخليفة هشام الثاني، ومستشار المنصور في علوم الدين، كتب رسالة ضد ابن مسرّة وتلامذته: «اخلعوا القناع عن الحمقى». ثم جاء دور أحد «السنة» من سلامنك هو أبو عمر بن لوب، الذي ألف كتاباً ضخماً «كشف القناع عن الالحاد».

كانت حركة الارتداد، تحت ضغط الـ«فقهاء» قد بدأت قبل سنتين من وفاة الحكم الثاني عندما تولاه الهلع بمرض خطير وذعره الموت، فتراجع أمام جميع تشددات الـ«فقهاء» من أجل التكفير عن ذنبه في التسامح. وعمل وزيره المنصور الذي كان يسيطر على خليفته هشام الثاني منذ موت الحكم الثاني، على تطهير جميع المكتبات بما فيها مكتبة الخليفة (التي على ما يقال، كانت تحتوي على أربعمائة ألف مجلد)، مستبعداً منها كافة المؤلفات العلمية (باستثناء كتب الرياضيات والطب)، غير مبقٍ إلا الأبحاث المستقيمة في معتقدها المتعلقة بالفقه.

وراحت تنطلق تفتيشات الـ«فقهاء» في الملاحقة: فاضطر المهندس العظيم عبد الرحمن الملقب بـ«اقليدس اسبانيا» للهجرة من قرطبة. وسجن سعيد الحمار

من سرقسطة، صاحب بحث في الموسيقى ومدخل إلى الفلسفة بعنوان **شجرة العلم** بتهمة الإلحاد. وإذ أرغم، على غرار غاليلية فيما بعد، على عدول مهين عن موقفه للخروج من السجن، اضطر إلى اللجوء إلى صقلية.

وهكذا أكرهت مدرسة ابن مسرّة على السرية. وبقي «امام» طائفة مريدية، اسماعيل بن عبد الله الروعين (معاصر لابن حزم) أميناً مخلصاً لروح الزهد والتصوف لدى ابن مسرّة، ونعمت ابنته بحظوة كبيرة لثقافتها الأدبية والفقهية.

ولكن النزعة «المسرّاتية» غدت في فوضى أيام، رؤساء الطوائف بعد تفكك خلافة قرطبة، نزعة سياسية فانطلاقاً من التصور النسكي الذي يرى أن كل ملكية زيادة عن الحاجات اليومية تكون دنساً، اعتبرت تلك النزعة أنه مامن ملكية تكون شرعية إلا عندما تكون مكرسة لخدمة الله، وقد انتشرت هذه الشيوعية الصرفية في لحظة من الغليان الشعبي في قرطبة (مردّه إلى الطاعون والمجاعة)، حيث استمال «المسراتيون» أتباعهم من الأوساط المدفعة.

ولقد لخص الفيلسوف والشاعر اليهودي ابن غابيرول Ibn Gabirol من ملقا (Aerieebron des Latins 1020-1058)، فكر ابن مسرّة[١٦] في كتابه ينبوع الحياة Fans Vitae.

ولم نعد نجد شيئاً مباشراً من المسراتية بعد نهاية القرن الحادي عشر. ولكن فكره بقي حياً. فقد كان تصوقه ألمريا حيث تجمع آخر تلامذة ابن مسرّة ومُريدوه، كانوا هم الوحيدون الذين احتجوا على الـ«فقهاء» المتعصبين عندما عملوا على احراق مؤلفات الغزالي، بالحصول على أمر رسمي لتنفيذ هذه الجريمة ضد الفكر من السلطان المرابط يوسف بن تاشفين عام ١١٠٦ .

---

(١٦) Ibn Gabirol (Avicebron des Litins): ينبوع الحياة، مقدمة وتعليقات فرينادند برونر باريس ١٩٥٠ .

إن رغبة ابن مسرّة في أن يجعل كلاً من العلم دراسة «إشارات» الله، ومن الحكمة (تبصّراً في الغايات)، ومن العقيدة، وفلسفته التي ترى في النور رمزاً لله، توجد بصورة خاصة عند دانتي (أناشيد ٢٨ إلى ٣٠ من الفردوس) وعند روجيه بيكون.ز

☆ ☆ ☆

٢ـ ابن حزم من قرطبة (٩٩٤ـ ١٠٦٤)

كان ابن حزم أحد أولئك الذين فضحوا بأشد ما يكون من القوة إساءة الفقهاء المالكين.

كانوا يمزجون ممارسة العقيدة بتقنين صارم للعبادة، ويقلّصون التعليم إلى اقتصاره على الحفظ عن ظهر قلب للشروح على الشروح. وضد أصول التدريس هذه المفسرة للعقل، المصيبة بالخبال وقف ابن حزم يحتج كما سوف يفعل فيما بعد ابن عربي وابن خلدون[١٧] وقاد ابن حزم حرصه الشديد على احترام حرفية القرآن والسنة («الظاهرية») إلى اختراق حائط تلك الشروح النخرة وإلى الالتقاء بالمنبع، بالفراق، فكتب:

«إن جهل الناس هائل ويصل الأمر بهم إلى تعنيفهم الأطفال بآيات من كتاب الله الذي يقرأونه دون أن يفهموه».

كانت الضرورة لفكر حي ملحة ولا سيما أن التاريخ في عصر ابن حزم كان يسير بإيقاع لاهث وعلى نحو مأساوي. فلابد من اكتشاف ثراء الاسلام كله من جديد وانفتاحه على العالم من أجل أن يغيش الاضطراب والانقلابات التي عاصرها.

كان ابن حزم القرطبي في السابعة والثلاثين من عمره عند سقوط الخلافة (١٠٣١) وكان مرتبطاً ارتباطاً عميقاً بالحركة السياسية. فوالده كان وزير المنصور وتلقى ابن حزم الاستقراطي الشاب التعليم على يد أشهر أساتذة قرطبة.

---

(١٧) انظر مقدمة ابن خلدون حيث يقول انهم يقرأون أمور لايفهمونها ويجهدون في أمور لا طائل منها.

ثم هبت العاصفة الأولى: كان في التاسعة عشرة من عمره عندما أكره عصيان إحياء البربر عام ١٠١٣ هذا «المتخرب للملكية» المخلص للأسرة الأموية، على مغادرة قرطبة. فلاذ بالفرار إلى المريا لتوجيه الحركة لصالح عبد الرحمن الرابع. وبمقتل هذا الأمير في المعركة اعتقل ابن حزم.

ولدى اطلاق سراحه التجأ إلى شاطيبا (كزاتيفا Xativa) حيث **كتب طوق الحمامة** رائعة «الرثاء الأندلسي» كما يسميها ا. غارسيا كوميز E.Garcia Comez والتي تعتبر كذلك سيرة ذاتية لشبابه السعيد في قرطبة.

وبصفته موالياً مخلصاً للأسرة، أصبح هو نفسه الوزير الأول لعبد الرحمن الخامس في عام ١٠٢٣ عندما استرد هذا الأمير العرش. وما أن قتل هذا الأمير بعد أسابيع حتى أبعد ابن حزم من قرطبة من جديد. وبفقدانه كل أمل بعودة بني أمية إلى العرش اعتزل ابن حزم النشاط السياسي وكرس نفسه للثقافة.

وقد إنصب جوهر نتاجه على مسائل ثلاث، وكان في إجابته على كل واحد منها يبعث الحياة من جديد في الفكر الاسلامي في الغرب:

١- معنى الحب، **بطوق الحمامة**

٢- الحق، بصورة خاصة في كتابه: **كتاب المحلّى**

٣- تاريخ الأديان المقارن الذي كان فيه الرائد بمؤلفه: **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**.

☆ ☆ ☆

إن الحب، في علم كلام الفقهاء المالكين فاتر العاطفة، لم يكن له مكان قط. وعلى الرغم من أن القرآن نفسه، الذي يذكر في مناسبات عديدة حب الناس لله وحب الله للناس الصادقين (١٩١،/٢ ٣ /٢٩،، ١١/ ٩٢، الخ) كان الفقهاء يزعمون أن الكلام عن الحب بصدد الله كما يفعل المتصوفة وكما سوف يفعل على نحو باهر، الغزالي، هو تشبيه وتجسيم. وعلى العكس تشدد «ظاهرية» ابن حزم، باستنادها إلى القرآن وإلى السنة على الخاصية المقدسة للحبّ.

يذكّرنا الكتاب منذ مطلع الفصل الأول بأن «الحب ليس محرماً بالدين قط ولا ممنوعاً بالشريعة، لأن القلوب هي في يد الله»[18] والغزالي سوف يقول هو نفسه: «القلب ليس بيد الفقيه»[19] وقد خبر ابن حزم ذلك باعتباره مضطهداً في هذا الميدان من قبل فقيه ألفيرا أبو إسحق.

فإن ابن حزم بلغت النظر إلى هذه الخاصية المقدسة للحب:

«... من وجوه العشق الوصل... بل الحياة المجددة، والعيش السنيّ والسرور الدائم ورحمة من الله عظيمة» (فصل ٢٠ ص١٠٧) «فأفضلها محبة المتحابين في الله» (اص٢٥) و«أن يجري دائماً في رعاية الله» (٢٩ص٢٠٧ وكذلك ٢١٣).

وهو يرجع في ذلك إلى أحاديث الرسول في الأمانة والدعابة «حسن العهد من الإيمان». كذلك فإن ماله مغزى بليغ أن الرائد لابن حزم في هذا الميدان محمد بن داود، صاحب **كتاب الزهرة** في النصف التالي من القرن التاسع (توفي عام ٩٠٩) كان في بغداد هو أيضاً «ظاهرياً» ابن مؤسس هذه المدرسة، وفي صراع هو كذلك مع جفاف الفقهاء.

كان ابن داود يستند مباشرة إلى القرآن وإلى السنة مذكراً بهذا الحديث:

«من أحب فعفّ فمات، مات شهيداً».

وابن حزم الذي يستشهد بابن داود من جهة أخرى (فصل أول ص٢٤) يبذّه في نبذه لتصوره الأفلاطوني الذي يرى فيه أن المحبين جزءان من فلك مفتت.

---

(١٨) جميع استشهاداتي هنا مأخوذة عن طبعة ليون بيرشير Leon Bercher (المعاد نشرها في البابيروس ١٩٨٣).

(١٩) إن الكتاب ٣٦ من المجلدالرابع احياء علوم الدين للغزالي هو بعنوان «كتاب الحب» وهو يلخص تعاليم كبار الصوفيين السابقين.

هذا التصور، بالغ العقلانية، لم يكن مقبولاً من ابن حزم، الذي يحلل كتابه، ذى الطابع الشخصي العميق، الحب بانفعال شديد يصل حتى درجة التعبير الشهواني فيه (٦ص٥٢) ما سوف يسميه غوته Goethe بعده بثمانية قرون بالـ«مجاذبات الانتخابية» غير خاضعة لمفاهيمنا، علامة على إرادة الله التي لا تُسبَر.

هذا الحب يستوي فوق كل تقييم إنساني. فإن **طوق الحمامة** يسوق أمثلة عديدة على حب عبدة يخضع لها سيدها. وهنا أيضاً تكون الـ«ظاهرية» متفقة اتفاقاً عميقاً مع القرآن - وبخلاف جميع تقاليد خضوع المرأة في الشرق الأدنى، التي هي تقاليد عرقية وليست دينية. يعتبر أنه ليس ثمة من علو شأن آخر بين الكائنات البشرية (سواء أكانوا رجالاً أن نساء) غير علو الشأن في التقوى، في طاعة إرادة الله.

في الفصل الرابع عشر حول «الاذعان» يكتب ابن حزم: «في الحب، التواضع ليس دناءة نفس، في الحب، يخضع أعتى الرجال» ولسوف يكون الشعر العربي الأندلسي، في هذا مؤدب الغرب من خلال دانتي وشعراء التروبادور في أوكسنانيا: فالعاشق يعتبر المرأة ملكة له. وهذا الحب عند ابن حزم هو أقوى من الموت: «فالوفاء (من المحب) لمن قد دثر ووارته الأرض. والتأمت عليه الصفائح... أجمل منه عندما يكون المحبوب على يد الحياة وهناك رجاء بلقائه» (٢٢ص١٣٠) واتحاد النفوس أجمل كثيراً من اتحاد الأجسام.

ونجد لدى ابن حزم الرقي الأفلاطوني بجمال الأشكال الجسدية على جمال النفوس حاضراً على الدوام: «فإذا قلت لي: هل من الممكن إذن بلوغ السماء؟ فإنني أجيب: نعم! وأعرف أين يوجد السلم للصعود إليها» (٣٣/٢). الرجال والأنبياء أنفسهم «مجبولون بالطبيعة على تذوق جمال الأشكال (١٩٨/٢٩).

فإن ابن حزم قريب جداً في هذا من أولئك، الذين مثل روزبيهان الشيرازي، في فارس سيكتبون بأننا «نتعلم في كتاب الحب الانساني فك رموز الحب الإلهي» أو كالأندلسي ابن عربي سوف يرون في هذا الحب «إشارة» وبشارة من الله. وهذا الموضوع سوف يتناوله دانتي والـ«متيمون في الحب» لديه: إن

بياترسي هي ذلك التجلّي الذي يُنادي الانسان عبر أفلاك السماء. وابن حزم (في العقل التاسع عشر ص١٩٧)، متذكراً المرأة المحبوبة يكتب: «هذه اللؤلؤة التي صاغها الله من النور».



عالج ابن حزم في كتابي **«الأبطال والمحلى»** ما يسمى في ميدان الفقه بالأصول الخمسة التي تعترف بها المذاهب في سبيل تقويم الفتوى، وهي: القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل وهو يهاجم كافة المذاهب وبخاصة المذهب المالكي وبواسطة مفارقة واضحة فإن مذهب «الظاهري» أي رغبته الجامحة في العثور على نصي القرآن والسنة تلعب دور إيجابياً جداً «الجلاء» الصدأ عن التغاير ولا يتردد في أن يدفع حتى الحمق بنية احترام «الحرفية» خارج اعتبار المحتوى التاريخي. وعلى سبيل المثال، أن القرآن أو السنة لا يشيران إلى الأرز؟ وهكذا فإن بلاداً لا تنتج إلا الأرز، إذا نحن التزمنا بالحرفية، سوف تنجو من الـ«زكاة» في الانتاج الزراعي!.

ومن السهل المضي في التهكم على هذه الحرفية التي تقود إلى مثل هذه النتيجة: إن ما يقرب من كامل الحق الاسلامي المنظور إليه على هذا النحو سيكون بلا تطبيق في عالم اليوم.

حقيقة الأمر أن ابن حزم بالمقاربة بين نصوص قرآنية، يتجاوز أحياناً، قصر النظر هذا. وسوف لا نتوقف في هذا إلا عند مثلين دالين على نحو خاص في الأندلس أيام ابن حزم: وهما «الحرب المقدسة»، الجهاد، ووضع المرأة.

بداءة الأمر المجابهة المزمنة في شبه الجزيرة الايبيرية بين «دار الاسلام» و«دار الحرب» دار الكفار، أعني الممالك الكاثوليكيين.

فإن ابن حزم في ميله المنهجي للحرص على حرفية القرآن ولعدم أخذه في الحسبان الظروف التاريخية يرفض أنه يرى بأن الحرب التي يتحدث عنها القرآن تحمل غالباً طابع الغزو بين القبائل البدوية المكرس لمسائل السلب، وشرعيتها وقواعد الاقتسام فيها. وبدافع من حرصه على المناداة بإصرار بما هو مسموح

وبما هو ممنوع فإنه قلماً يأخذ بعين الاعتبار لا الواقع ولا الممكن وإنما فحسب ما يجب أن يكون (أو على الأقل ما كان يجب أن يكون في الظروف الغابرة لبلاد أخرى وفي عصر آخر).

غير أنه يلفت النظر إلى ما هو جوهري: قال «جهاد». وهو بذل الجهد في الطريق إلى الله، إلى مرضاة الله، لا يمكنه استخدام وسائل تكون متناقضة مع غاياته. وبكلام آخر، إن الحرب، حتى وإن كانت مقدسة، لا تبرر كل شيء: إن العدو الرئيسي المطلوب قهره هو الكفر أكثر من الكافر.

وفيما يتعلق بالمرأة، أن القصور الـ «الظاهرة» لدى ابن حزم يقوده إلى تحرير الفكرة الإسلامية من التقليد القائم على التمييز، الجسيم على نحو خاص من الشرق الأدنى. وينطلق ابن حزم في ذلك من مبدأ القرآن الأساسي، الذي يستشهد به ثمان مرات (٣/٩٢، ٤/١٢٤، ١٧/٤٠، ٤٣/١٧، ٤٧/١٨): حيث لايغرق الله بين الكائنات البشرية، رجالاً ونساءً، إلا بين أولئك الذي يفعلون الخير وأولئك الذي يفعلون الشر.

إن الآية الأولى من السورة الرابعة (سورة النساء) تذكر القاعدة الإساسية: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة...» نفس واحدة منقسمة إلى اثنين، متساويين في الكرامة ومختلفين فحسب في وظيفتيهما.

انطلاقاً من هنا يدحض ابن حزم كافة الاعتراضات الزاعمة الاستناد إلى هذه الآية أو تلك من القرآن، لمحاولة تبرير تمييز النساء التقليدي في الشرق الأدنى مثلما هو عند اليهود والمسيحيين (لدى القديس بولس على سبيل المثال) والمسلمين على حد سواء.

ففي برهنته يلجأ ابن حزم، باستمرار إلى الاستدلال باثبات الخلف [٢٠] يُعترض عليه بالقول أن القرآن يقول: «.. ليس الذكر كالانثي.»[٢١] فيجب ان

---

(٢٠) انظر Abdel Magid Turki, Theologiens et juristes de l'espagne musulmane Edition .Maisonneuve et Larose, pp 101-158

(٢١) قرآن/٣/٣٦ .

هذا ليس حجة إلا يصير أي إنسان أفضل من مريم ومن عائشة، الأمر الذي يكون جنوناً وكفراً إن المعنى بالنسبة له، هو ببساطة أن الذكر ليس قط كالأنثى وهو ما لا يقدم أية علاقة مع الجدارة[٢٢].

كذلك يسوق خصومه أية أخرى:

«.. وللرجال عليهن درجة....»[٢٣] فيجب أن هذا يتعلق بحقوق الرجال على زوجاتهم وإلا فإن أي يهودي أو زرادشتي أو ضال من الرجال يكون أفضل من أم موسى، وزوجات محمد وابنته وهو ما يشكل الحاداً.»[٢٤].

وعندما يساق ضده كون ما يتعلق بالشهادة إن شهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين[٢٥] فإن ابن حزم يدحض الاعتراض بالخلف:

«... فقد علمنا أن أبا بكر وعمر وعلياً لو شهدوا في زنا لم يحكم بشهادتهم ولو شهد به أربعة منا عدول في الظاهر حكم بشهادتهم وليس ذلك بموجب أننا أفضل من هؤلاء المذكورين وكذلك القول في شهادة النساء.من باب التفاضل في ورد ولا صدر لكن يقف فيها عندما حده النص فقط».

وعندما يساق ضده التقليد القائل بأن النجاح لن يكون أبداً حليف أولئك الذين يفوضون إدارة شؤونهم إلى امرأة فإنه كان يلتمس أحاديث أخرى لدحضه.

ويذكر بأن المالكيين يسمحون للمرأة بتحمل أعباء الوصاية على قاصر وبالإدارة وان الحنفيين يذهبون إلى حد القول بأنها تستطيع أن تتقلد منصباً في الحكم. ويستشهد أخيراً بالتقليد الذي سنه عمر بإسناده مسؤولية ناظرة أسواق إلى امرأة من قبليته هي صفا[٢٧] وعندما تُلتمس ضده الآية القرآنية القائلة بأن: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم»[٢٨] فإن الفقيه الظاهري يجب بان الآية لاتخول الأزواج أي حق لإدارة

---

(٢٢) فصال جـ ٤ ص/١٣٣ .

(٢٣) قرآن/٢/١٢٨ .

(٢٤) فصال جـ ٤ ص/١٣٠ .

(٢٧) المحلّى.

(٢٨) قرآن (٣٤/٤).

ثروات زوجاتهم، ولكنها تعترف للزوج فقط بمسؤولية اخلاقية (قائم عليها)، بمعنى أنه مطالب بقبولها في منزله، وبمشاركتها ف محل إقامته الجديدة كلما بدل سكنه[٢٩].

واخيراً فإن ابن حزم يلفت النظر إلى أن النساء منحن أرقى مزية يمكن أن يمنحها كائن بشري؛ وهي مزية تلقى رسالة من الله شبيهة بالرسالة التي تلقاها الأنبياء. وكانت تلك حالة زوجة إبراهيم التي أنبئت بميلاد ابنها إسحق[٣٠].

ويقول ابن حزم «إن هذا الخطاب لايمكن أن يوجه إلا إلى نبي»[٣١].

والأمر على هذا المنوال بالنسبة لمريم أم يسوع[٣٢] ويختم ابن حزم كلامه بالقول؛ «تلك إذن نبوءة صحيحة، وحي صحيح ورسالة من الله إليها»[٣٣] وعلى هذا السياق كذلك شأن أم موسى التي تلقت الأمر بإلقاء ابنها في النيل[٣٤]. إذ قال لها تعالى إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين. فها هنا نوع من السياة اللاهوتيه لوضع المرأة.

وكان ابن حزم رائداً في تاريخ الأديان المقارن بكتابه؛ كتاب الفِصَل والنحل[٣٥] المكتوب قبل كتاب الشهر ستاني Sharastari (المتوفي عام ١١٥٣) تاريخ الأديان بما يقرب من قرن من الزمان. ولم يسبقه في دراسة دين الأخرين إلا البيروني (٩٧٣-١٠٣٠) الذي كشف للإسلام الإطلاع على فلسفة الهند وأديانها.

---

(٢٩) المحلى.

(٣٠) قرآن (١١/٧٠-٧١).

(٣١) فصال.

(٣٢) قرآن (١٩/٥٨).

(٣٣) فصال.

(٣٤) قرآن (٢٨/٧).

بذلك المؤلف سجل ابن حزم اسمه في قائمة مفكري الأندلس الكبيرة الذين كانت مسألتهم المركزية المعنيون بها هي معنى الحياة وغاياتها. فعندما عالج ابن حزم مسألة الأديان المختلفة رأة بصورة خاصة فيها طرائق مختلفة ليكون الإنسان، أعني بداءة الأمر، لتصور معنى الحياة وغاياتها.

ولكن يكون تقريب مقارن كهذا لدراسة الأديان ممكناً، كانت هناك ثلاثة شروط مطلوبة وفقاً لرأي اسين بالاسيوس Asin Palaseios؛ تعايش متسامح مع أديان اخرى تصور للتاريخ لاي كون فحسب تصوراً للحروب وللسيطرات، وغنما تاريخ للثقافة، واخيراً نمو تاريخي متيح للتمييز النقدي بإزاء مختلف التصورات للعالم. ووضع مساهماته المتتالة في منظور المستقبل.

وقد أظهر اسين بالا سيوس في كتابه عن ابن حزم أنه لم يكن أي شرط من هذه الشروط موجوداً في مسيحية العصور الوسطى. فلم تبرز إذن الخطوط الأولى لمثل هذه الدراسة إلا انطلاقاً من القرن السادس عشر، من خلال المجالات التي كان البروتستانت ينتقدون عبرها ما كانوا يعتبرونه في الكنيسة الكاثوليكية، تشوهاً للمسيحية الأولى الأصلية.

ولم تظهر، في أوروبا أولى الدراسات الحقيقية في تاريخ الأديان المقارن إلا في القرن الثامن عشر مع فيكو Vico أو هيردر، بعد أكثر من سبعمائة عام على ظهور مؤلف ابن حزم.

غير أن هذه الشروط، فيما يلفت النظر إليه، الأب اسين بالاسيوس، كانت متحققة في الإسلام الأصلي. وقد سبق لنا أن بيَّنا كيف كانت تنعقد في بغداد في القرن التاسع وفي القرن العاشر محاورات حرة بين مؤيدي ومشايعي كافة الفلسفات والأديان. وفي شبه الجزيرة اللايبيرية، سادت روح الانفتاح هذ، بإزاء اليهود والمسيحيين اثناء نصف القرن خاصة من حكم عبد الرحمن الثالث وابنه الحكم الثاني (٩٢٩ إلى٩٧٦).

فإن مكتبة هذه الأخير الضخمة (التي كانت تقدر بـ ٤٠٠,٠٠٠ كتاب) قد أتاحت معرفة وبث جميع تيارات الفكر. وابن حزم نفسه يستذكر مناقشاته

المتكررة مع مسيحيي قرطبة المستعربين (Mozarabes- نصارى الأندلس المستعربون)

فيما يتعلق بتاريخ الثقافة، كانت مؤلفات مثل رسائل «أخوان الصفاء» الموسوعيون المسلمون في القرن العاشر، قد شقت الطريق. وفي شبه الجزية اللايبيرية نفسها، فإن أحد الاندلسيين هو الذي أكمل **وقائع** الطبري (**تاريخ الأمم والملوك**).

وكان لتاريخ العلوم والفنون، في الأندلس مكان كبير؛ إذ كتب ابن الفرجي من قرطبة (٩٦٢-١٠١٣) تاريخاً للشعراء الأندلسيين قبل أن يبدأ ابن حزم بكتابة تاريخه للأديان بسنوات.

وأخيراً فإن نمو الفكر النقدي لم يكن يعزى، كما حسب آسين بالاسيوس إلى تأثير أرسطو فحسب. وإنما، قبل تلك المنظومة الوثوقية للفكر اليوناني، إلى أفلاطون الذي حفظ لنا، إن لم يكن النقد الإستفهامي لسقراط فعلى الأقل معنى تجاوز التناقضات وفناً للجدل الصاعد لنقد كل حقيقة محدودة للمضي منها إلى حقيقة أعلى. وهذه نفس الحركة في فكر ابن حزم في كتابه **الفصل**. حقيقة أنه لم تكون لابن حزم صلة مباشرة بأفلاطون ولكنه بلغته نفحة منه من خلال مؤلفات الأفلاطونيين الجدد من الاسكندرية كما تشهد بذلك تلميحات وإشارات شتى وردت من قبل في **طرق الحماية**.

ثم إن عقلانية المعتزلة فتحت ثغرة عريضة في وتوقيع الفقهاء التقليديين وشفق طريقاً إلى تفكير نقدي في العقدة.

وفي **الفِصَل** يصف ابن حزم مختلف التصورات للعالم وللإنسان ولله في ستة أبواب:

١- ريبة السفسطائيين الذين ينكرون كل حقيقة واقعة؛

٢- إلحادية الفلاسفة الذين ينكرون وجود إله خالق ويؤكدون خلود العالم؛

٣- تأليهية الفلاسفة (الإقرار بوجود إله وإنكار الوحي والأخرة) الذين يقرون بوجود إله محرك للعالم ولكنه غير خالق لعالم خارجي.

٤ـ مثنوية الزرادشتيين والمانويين وشرك المسيحيين والمؤمنين بالثالوث،

٥ـ وحدانية البراهمة والعقلانيين الذين مع أنهم يقرون بإله واحد ينكرون الوحي النبوي.

٦ـ وحدانية اليهود وجميع الذين يقرون بالوحي لبعض الأنبياء ولا يقرونه لآخرين.

المقصود بصورة خاصة لدى ابن حزم مجادلة ودفاع عن الدين؛ ففي كل مرحلة من هذا الديالكتيك الصاعد كان الجوهر هو التفكير.

وكان الخصوم الذين يحاربهم بأشد ما يكون من العنف هم الذين يرفضون مبدأ الوحي نفسه ولكن كذلك أولئك الذين يميلون، انطلاقاً من اعتبارهم أن كل دين يحمل حقيقة جزيئية، ونسبية إلى «دين عالمي شامل».

وفي الرد على أولئك الذين ينكرون الوحي أو يسقطونه من حسابهم وبخاصة الوحي المحمدي، يتسمك ابن حزم بتبيان أن العقل لايمكنه أن يبلغ غاياته الخاصة من نفسه وحده. فهو بحاجة إلى مدد من الوحي لمعرفة الحقيقة الأخيرة.

وتبعاً لتعاليم القرآن حلل بعناية خاصة الأديان الإبراهيمية، دين اليهود، ودين المسيحيين اللذين تلقيا الوحي من قبل محمد ولكنهما حرّفاه.

والأجدر بالملاحظة في مؤلف ابن حزم هذا بتحره في معرفة التوارة. فبالتزامه بدقة كبيرة في المعرفة التاريخية والجغرافية، وتواريخ الأحداث، فإنه يميز مثلاً، بوضوح شديد، بين مختلف الطوائف اليهودية: الصدوقيين، السامريين، القرايئين، التلموديين، وكذلك التحولات في الرؤية اليهودية من موسى إلى عزرا. وفرق بين الكتابات المختلفة وأكبّ بدقة فائقة على نقد النصوص والترجمات المختلفة إلى العربية التي كان تساعده على قراءة التوراة.

وكان ينتابه وسواس الدقة نفسه عندما كان يُعنى بالمسيحية: على سبيل المثال، إنه بين في كتاب فلافيس جوزيف **العصور اليهودية القديمة**، المقاطع

المتعلقة بالقديس يوحنا المعمدان (الفصل ٥،/٢٧ ٢) ولفت النظر إلى أنه ما قيل فيها أي شيء عن ألوهية يسوب ولا كذلك في الفصل الثامن ٣،٣ .

وبالرجوع إلى الأناجيل الأربعة وإلى أعمال الرسل وإلى الأبوكاليبس (رؤيا يوحنا عن نهاية العالم) وإلى الرسائل، فإنه حقق في كل مصدر من مصادرها. وجرى على هذا المنوال عندما درس المجامع. فحلل المجامع السكونية الستة الكبيرة منها ليعيد رسم مراحل الأفساد المذهبي لتعاليم يسوع، حتى قسطنطين، وأصل الهرطقات، ودرس مجامع شبه الجزيرة اللايبيرية وبخاصة منها تلك التي اتبعت الارتداد عن الاريوسية من قبل الملك الفيزيقوطي، ريكاريد وانطلاقاً من مجمع طليلطة الثاني عام ٥٨٩، تهيأ التشريع الذي سيحكم علاقات التعاون بين الكنيسة والدولة. وراح يتحدد بدقة أكثر أيضاً انطلاقاً من عام ٥٩٩ في الصلات بين البابا القديس غرايغوار وملك طليلط.

وقد شدد، على نحو خاص، على أهيمة الإضافة المجزأة من قبل مجمع طليلطة عام ٥٨٩ اثناء توبة ريكارد Recarede بالنسبة إلى رموز مجمع نيقية ومجمع القسطنطينية:

«وبالروح: القديس، الرب المحيي، **المنبثق**ـــ من الأب والابن.

فإن إضافة الـ «الابن» هذه التي فرضت بصورة نهائية من قبل شارلمان سوف يكون من شأنها أن تضع كنائس الشرق وكنائس الغرب بعضها في معارضة بعض وتؤدي بها إلى الإنشقاق. وقد كشف ابن حزم عن هذه السقطة في عقيدة الثالوث التي «كانت نقطة مركزية في الجدل بين الكنيسة الرومانية والمسلمين[٣٦].

(٣٦) يلتقي نقد ابن حزم بنقد غريغوار بالاواس، الذي يأخذ على الاتين (بعد مضي قرنين) أنهم بإدخال «الابن» نقضوا وحدة الثالوث. ويقول غريغوار بالاماس (١٢٩٦-١٣٥٩) أن اللاتين «لايستطعون النجاة من اللوم بأنهم ادخلوا مبدأين على الروح القدس» ذكره أوليفية كليمنيث في الكنيسة الاورثوذكيسية P.U.F 1060-1965) وأنه لأمر ذو مغزى أن يكون غريغواربالاماس

وفي نقده للمسيحية، بحث باحترام كبير الدين **المنزل**، حتى ولو انه اعتبر بأن المسيحيين لم يحافظوا جيداً عليه وأنهم شوهوا **الأمانة** في هذا التنزيل، وعلى العكس اعتبر عقيدة الثالوث **شركاً**، كما كان يعتبر ثغوية ما نوبيّ فارس **شركاً**.

وعندما يصل إلى الإسلام يشغله اهتمامان جوهريان:

١ـ إثبات أن رسالة محمد هي رسالة إلهية،

٢ـ أن النص المنزل قد حفظ كاملاً.

ومن وجهة النظر هذه ينقد «بدع المرجئة والمعتزلة، والشيعة والخوارج[٣٧] معظم تلك البدع نجحت، وفقاً لما يراه ابن حزم، عن السعي إلى إدخال عناصر

قد عقد وهو أحد «آباء الكنيسة» الحقيقيين في القرن الرابع عشر والذي أدمج مذهبه في قاعدة الإيمان الأورثوذكسي عام ١٣٥١، مع علماء الإسلام، الذين حيّا فيهم الطابع الإبراهيمي، حواراً في العمق..

(٣٧) تعود هذه «البدع» الأربع إلى عصر الصراع على السلطة في زمن الخليفة علي.

ـ **المرجئة** وهم الذين امتنعوا عن اتخاذ موقف بين علي ومعاوية. وكان خصومهم (ونحن لانعرف المرجئة إلا بخصومهم) يعزون إليهم بصفة خاصة، إنكار صفات الله، وبالتالي صفة «الكلام» متشككين هكذا بالرسالة نفسها. ومؤسسها الحارث، منظم ثورة ضد الأمويين عام ٧٣٤.

ـ **المعتزلة**: كانوا يضعون العقل في نفس مستوى الوحي. وكان مذهبهم الذي أسسه واصل عام ٧١٨ يدين، في آن واحد، مقتل عثمان وعلي.

وكان الاعتراف بعلي وبذريته كخلفاء شرعيين وحدهم ينطوي كذلك على أن نهج البلاغة يشكل التفسير الأصح للقرآن وللسنة وهو تفسير «باطني» (داخلي مستور تحت المعنى الحرفي). وهكذا تنطي الشيعة على ميل صوفي، وتحمل في طياتها معارض للسلطة بسبب انتظار الكشف عن رسالة الإمام المستور».

ـ **الخوارج**: انشقاق داخل الحركة الشيعية منذ معركة حنين (٦٥٧) حيث انفصل جزء من الجيش عن علي لأنه قبل بالتحكيم بدلاً من الدفاع حتى النهاية بالسلاح عن الشرعية. وفي عام ٧٥٠ نظم الخوارج انتفاضة ضد العباسيين الذين لجحوا بالاستيلاء على الحكم من الأمويين. انشقاقهم عن علي يعبر في الحقيقة عن الشكل المتطرف للتأكيد على حق إسقاط خليفة. يحكم عليه بالخيانة.

دين الفرس الضنوي القديم إلى الإسلام: دين زرادشت، باستخدام طريقة التفسير الرمزي للقرآن. مما يستوجب إذن قراءة حرفية.

إن عرضه للإسلام يتبع خطة قريبة جداً من خطة المدافعين المسيحيين عن المسيحية:

١. مبحث في الله. ملح على واحدنيته وعلى مفارقته: فالله وراء الزمان والمكان. إذن الكلام على «صفاته» هو تشبيه صرف.

٢. والمبحث الثاني ينصب على القضاء وحرية الاختيار والغفران، التي نعفر فيها على مجادلات العالم المسيحيي من القرن الثاني عشر إلى أيامنا: مجادلات (الكلاميين) ولكن كذلك مجادلات مولينا Molina وباسكال Pascal للتوفيق بين كلية قدرة الله وعلمه بكل شيء ومسؤولية الإنسان. ولدى ابم حزم إن الإنسان يشارك في العمل الإلهي كـ «خليفة لله» ولكنه لا يستطيع معرفة غايته النهائية إلا بالوحي ولايبلغها إلا بالرحمة. ويطرح ابن حزم دعاوى الأشاعرة التي تنتزع من فعل الإنسان كل سببيه حقيقية.

٣. المبحث الثالث، في الإيمان، وهو كذلك يتصدى لمجادلات مسيحية اخرى، من القديس بولس إلى الجانسينيين، حول الأعمال بالإيمان والتبرير به. وعلى الرغم مْن حرفيته فإن لابن حزم تصوراً منفتحاً جداً، يميز تمييزاً جيداً بين ما يقوله إنسان في إيمانه وما يفعله الإيمان بهذا الإنسان، باعتبار إن الإيمان الحقيقي هو الوجه الداخلي لما تكون الأفعال تعبيراً عنه.

٤. وينصب المبحث الرابع على الآخرة (الميعاد). ومن دون أن يضع ابن حزم موضع الخلاف العبارات الحرفية للعقاب والثواب، للنار والجنة، فإنه يعبتر أن الإيمان، أن الاعتقاد هو الأصل في كل نوع من الجدارة وأنه ليس في الوسع إذن أن تكون ثمة حياة اخلاقية من دون اليقين بأن أفعالنا لايحكم عليها فحسب بنجاحها أو فشلها في هذه الحياة. فهناك أيضاً شبه غريب مع طريقة معالجة هذه المسألة لدى المدرسيين المسيحيين قبل أن يعمل كانت بنقده الأساسي على استخلاص مفهوم المصادر.

٥ـ أما المبحث الخامس فينصب على مسائل النفوذ الروحي للخليفة وشرعيته.

ففيما وراء السجال التاريخي بين الشيعة والسنة حول كيفية تعيين الخليفة: بالأيلولة الوراثية أم بالانتخاب، وفيما وراء «الإمام المسنور» عند الشيعة، ومفهومي التعليم والباطنية عند الإسماعيليين التي اتخذت معنى سياسياً بصعود الفاطميين في القاهرة وفادتهم بالخلافة الفاطمية، خصماً لخلافة بغداد وخلافة قرطبة في آن واحد، ثمة مسألة أشد عمقاً كانت قد طرُحت: فإن ابن حزم يذكر وهو يدعم ضرورة الخلافة، وهو فقيه مخلص للأسرة الأموية، بانه لا سلطان آخر أعلى من سلطان الله. وهو يعترف بالتالي في حالات قصوى بحق الثورة ضد حليفة كافر بشريعة الله.

وهكذا في وسعنا إذن أن نتبع في نتائجنا نتائج مؤرخ مسيحي هو الأب آسين بالاسيو، القائل في كتابه عن ابن حزم:

«منذ القرنين التاسع والعاشر حقق متكلمو الإسلام تحليلاً دقيقاً وعميقاً لجميع مسائل العقيدة والأخلاق، وبلغ فيه العلم اللاهوتي شأواً من الكمال التقني والتنظيم المنهجي سوف لايبلغهما إلا بعد قرون على يد المدرسيين المسيحيين»(٣٨).

☆ ☆ ☆

(٣٨) Miguel Asin Palacios, Abenazam p. eit P. 100 .

٣ـ ابن جبيرول (١٠٢٠ـ١٠٧٠)

لسوف يكون إسقاطاً لحلقة هامة في الإثراء، الأخذ في التقدم، في الفكر الأندلسي من ابن مسرة إلى ابن عربي، عدم ذكر إسهام الشاعر الكبير والفيلسوف اليهودي سليمان ابن جبيرول (عند الاتين Avieebron المولود في ملقا Malaga من والدين قادمين من قرطبة في ١٠٢٠ والمتوفي في فالنسيا عام ١٠٧٠ .

كان مؤلفه الأساسي (**ينبوع الحياة**) Fons Vicae تركيباً من الاعتقاد اليهودي ومن فلسفة ابن مسرة التي يلخصها ويمنهجها، وبالطبع من الارسطاطالية.

ومن كتاب **ينبوع الحياة** يقتبس على الدوام لغة ارسطو ومقولاته (ولاسيما مقولتي الـ «جوهر» والـ «صورة») اللتين تطغيان على هذا البحث كما تطغيان على أعمال جميع الفلاسفة المسلمين في ذلك العصر تقريباً، فإننا سوف نتصرف مع ابن جبيرول كما بالنسبة لجميع مفكري هذه السلسلة، باستخلاص اسهامه الخاص من الشوائب الأرسطوطالين[٣٩].

في بداءة أمره ظل ابن جيبرول (Avieebron) وهو شاعر كبير، زمناً طويلاً مختلطاً مع الفلاسفة المسلمين، لأن مؤلفاته الفلسفية كانت مكتوبة بالعربية

(٣٩) كان مصير آثار ابن جبيرول عجيباً: ففي عصره لم يذكره و نوه به أي فيلسوف ولامسلم ولايهودي (حتى ابن ميمون مثلاً لم يذكر عن كلمة). وعلى العكس، عرف عند المدرسين المسيحيين في القرون التالية، لدى البيرت لوغران ولدى القديس توما الاكويني بصورة خاص، باسم افيسبرون Avicebron شهرة واسعة. وفي عصرنا إن مونك Munk هو الذي اكتشف بصفة خاصة في المكتبة الوطنية بباريس عام ١٨٥٩ ترجمة لاتينة للـFons Vitae وترجمه إلى العبرية للنص المكتوب بقلم ابن جبيرول بالعربية.

ويندمج تماماً في نسقهم الروحي. أما أشعاره، وعدد كبير منها ذات طابع طقوسي ديني فكان يؤلفها بالعبرية.

نجد في أشعاره، التي يغلب عليها الزهد بأباطيل الأشياء الدينيوية، بلورة أخاذه لفلسفته وأجدر أشعاره هذه بالملاحظة القصيدة ذات العنوان: «التاج الملكي». وهي تسبح بحمد الله الواحد الأحد وعجائب خلقه.

«إن حكمتك هي ينبوع الحياة التي تتدفق منك [...] ومن حكمتك عملت على أن تفيض منك إرادة كما يفعل الفنان، لإخراج الكائن من العدم وكما ينشر الضوء [...] فإنه من قوتك يستمد وجوده. وهو إذ يفيض منك يتجه نحوك وإنك أنت هو هدف رغبته»(٤٠).

لقد تناول الموضوع الأكبر في الفكر الإسلامي، رابطاً التصور السامي للخلق الإلهي بالنظرية الأفلاطوينة الجديدة في الضيض، من دون أن يتوصل دائماً (فما بالك بالفلاسفة المسلمين) إلى أن يوفق بينهم بقراءة حتى وإن كانت مجازية، للتوراة: هذا الموضوع هو: كل شيء من عند الله (انظر قرآن ٤/٧٨-٧٩) وإليه يرجع كل شيء (قرآن ١٠/٥٦). وفسره انطلاقاً من الأفلاطونية - الجديدة لمدرسة الاسكندرون كما فعل ذلك ابن مسرّه.

الفيض من الله والرجوع إليه. تلك هي الحركة الأساسية في إيقاع كل فكر: فيكتب في مطلع الكتاب الرابع من **ينبوع الحياة**: «الأدنى يضيض من الأعلى». إنها الإطروحة الكبرى لمدرسة الاسكندرية: تنحدر من **الواحد**، بسلسلة من الضيوضات، حتى آخر تخوم العالم المحسوس. وبما أن كتاب الربوبية لأرسطو منحول وهو تقميش **التاسوعات** لأفلوطين فإن ابن جبيرول يرى بإن:

«الخلق هو إنقاص لإن الشيء المخلوق لا يسعه أن يكون في نفس مستوى الخالق، وإنما يجب أن يكون أدنى منه».

---

(٤٠) مذكور في مونك Munk في متفرقات فلسفية يهودية وعربية منشورات فرين باريس ١٩٥٥ص/١٦٤ .

أما وقد تصدى لموضوع الوحدة المطلقة وانتقالها التدريجي إلى الكفرة، فإن ابن جيرول يتمسك بالتصدي لموضوع حركة الرجوع.

كل حركة تصدر من الله، وبداءة الأمر رغبة كل مخلوق بلقاء وحدة الفعل الخالق. ففي كل نفس سواء أكانت نبايتة أو حيوانية أو عقلية وإنسانية، محركها الأول والحميم هو الرغبة با إلى الواحد، إلى الله.

إلا ان جبيرول بعي الصدع الجوهري في مذهبه: أيا كان عدد الوسطاء الذين يمكن أن يتخليهم، كيف نفسر بان المتناهي يفيض عن اللامتناهي، أو أنه في حركة العودة يمكنه أن يبلغه؟

والشاغل البسيط للوحدة بين حركة الفيض هذه والحركة المعاكسة للعودة، ينطوي على استمرارية. ولهذا فإن ابن جيبرول يضيف للنفس مادة. وهذه الفكرة السائدة تجذب انتبها البرت الكبير والقديس توماس الاكويني. ولابن جبيرول، بالنسبة له وضدهما، الميزة عليهما بالمنطق الداخلي للمذهب الذي لايمكن أن يقبل بأية قطيعة. ويقول ابن جبيرول «ليس ثمة من مادة بدون صورة»[41].

ليس في وسعنا أن نتصور روحاً بلا مادة.

وعلى هذا فحسب تكون حركة العودة ممكنه؛

«إن الإرادة تتصل بكل شيء وتنفذ إلى كل شيء - وما من شيء يخلو منها، بما أن كل شيء يوجد بها ويبقى»[42].

«والإرادة تحرك جميع الصور المحمولة على المادة»[43].

وبفضل هذا الحضور للواحد، الغامض تقريباً. حتى تحوم المادة فإن «حركة جميع الجواهر تتوجه نحو الوحدة»[44].

---

(٤١) Fons Vitae hivrs ١٧.

(٤٢) ibid lwre V P,P.

(٤٣) ibid lwer I P18.

(٤٤) ibid livre IVP 46.

هذه الحركة من الـ «شوق» ومن الـ «حب»[٤٥] تتجلى في جميع مستويات الوجود، فإن «الشوق إلى الله والحركة نحوه حاضران في كل شيء»[٤٦]، من الكواكب في دورانها، إلى النباتات في نموها، إلى الحيونات في غرائزها. أما ما يتعلق بالإنسان فإن غايته الأخيرة هي الاتحاد بالله.

«بالنظر إلى أن الجزء العاقل هو أفضل أجزاء الإنسان، فإن مايجب أن يسعى إليه الإنسان هو المعرفة. وما يجب عليه (خصوصاً) أن يسعى إلى معرفته، هو معرفة نفسه لكي يصل من هنا إلى معرفة الأشياء الأخرى التي ليست هي نفسه، هو ذلك أن ما هيته تحيط بالأشياء وتنفذ إليها والأشياء تسقط تحت ملكاته. فلابد، مع هذا أن يسعى إلى معرفة السبب النهائي الذي هو موجود من أجله، لكي يبلغ بذلك السعادة العليا، ذلك ان لوجود الإنسان سبباً نهائياً، هو من أجله (وحده) موجود تماماً مع بقائه خاضعاً لإرادة الوجود الأحد»[٤٧].

ولكن الإنسان، كموجود متناه، ليس في وسعه أن يحيط باللامتناهي (I,85) وعلى أبعد حد يستطيع بالزهد والطهارة أن يصل إلى نوع من الـ «وجد» يعلو به إلى ما فوق المحسوس، من دون، أن يؤدي به. لذلك، إلى الله (٣/ ٣٨-٣٧).

وكما كتب ذلك مونك Munk[٤٨]:

«المذهب العروض كله في هذا الكتاب يتلخص في نقاط ثلاث:

١- جميع الأشياء المخلوقة، أعني جميع الكائنات خارج الله، لها مادة وصورة هذا هو الموضوع الرئيسسي المعروض في هذا السفر.

٢- كل حركة في الكون تفيض من الإرادة الإلهية.

---

(٤٥) ibid livre iv.p 48.

(٤٦) ibid livre iv.p 35.

(٤٧) ibid livrr. IV.

(٤٨) opt P 225.

٣- الإرادة صفة إلهية سارية في الكون كله».

إن ابن جبيرول كجيمع الفلاسفة المسلمين الذين يشاركهم تصورهم في الخلق وبفلسفة العقل الذي ينجم عنه، ضد فلسفة الوجود لأرسطو، يسعى بلا انقطاع للافلات من الحلولية التي تجذبه إليها نظرية الأفلاطونية - الجديدة في الفيض.

وبذل جهده في التملص من منطق الشهود لدى أفلوطين وبرقلس وذلك باصطناع فرضية الإرادة لاحلالها محل وحدة الاسكندرانيين.

إن إرادة الله، في مبدأ كل خلق، هي رسالة التوراة: «وقال الله ليكن نور فكان نور» (تكوين١/٣) ورسالة القرآن حيث الله يقول لكل شيء: «كن! فيكون (٣/٦٣). بيد أن هذه الذريعة لاتحل مسألة الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي ولكنها تضيف فحسب «فرضية» وسيطه بين الله والعالم.

فالهوة لم يتم اجتيازها بين «الفيض» الضروري، وفعل الله الحر، مبدا كل شيء؛ بين توق الإنسان الباحث عن غايته النهائية والاتحاد مع الله.

☆ ☆ ☆

٤ـ ابن باجة (١٠٩٠ـ١١٣٩)

ومع ابن باجة (١٠٩٠ـ١١٣٩) الذي حرف اللاقين اسمه إلى «افيمپاس Avempace»، فإن الفلسفة الإسلامية التي سبق لها أن عرفت في الأندلس أول يقظة مع ابن مسرة (٨٣٣ـ٩٣١) وامتدت وأخصبت بشحنتها اليهودية بن جبيرول (١٠٢٠ـ١٠٧٠). قدمت نفسها في شكل منهجي ومن خلال توجيهها الخاص.

لقد شيد ابن باجة آثاره العظيمة في قلب الأزمة الأجتماعية والأخلاقية في الأندلس بعد سقوط الخلافة عام ١٠٣١ وتقسيم الإسلام في شبه الجزيرة إلى ممالك صغيرة مستقلة («ممالك الطوائف») فقد الفقهاء المالكيون الاستئثار بالنفوذ الذي كانوا يحظون به في المملكة المركزية التي لم تكف عن استخدامهم وعن عرض مذهبهم في آن واحد، لأغراضها السياسية.

وكان المذهب المالكي قد أدخل إلى الأندلس منذ عام ٧٩٦ وساد بلا منافس قرنين ونصف.

فإن نزعتهم العميقة للمحافظة بتكرارهم الحرفي للحلول الجاهزة التي عثر عليها للمسائل القديمة الإمام مالك (المتوفي في ٧٩٥) وتلميذه المصري القاسم (المتوفي في ٨٠٦) والقيرواني سحنون (المتوفي ٨٤٧)، مؤلف كتاب **المدونة** والذي غلف القرآن وسنة الرسول في اكفان من القرارات اللاحقة وشروحها،. إن هذه النزعة للمحافظة قد خدمت الأمويين الذين، منذ نهاية القرن الثامن، يسروا لهم تفتيشهم للدولة لتعزيز سياستهم السورية ضد العباسيين ومن ثم سياستهم ضد تأثير الخلفاء الفاطميين، منافسيهم في مصر. وكان المنصور نفسه عندما اعتصب سلطة الخليفة بحاجة لهم لتبرير لامشروعية حكمه.

ولم تكن المالكية الأندلسية مذهباً فحسب ولكنها طريقة للحياة وللتفكير، طريقة محققين ومدرسيين ترهيين، كان قرار من مالك أو من تلاميذه أهم بالنسبة لهم من آية قرآنية أو «حديث» للرسول. فالحياة باكملها كانت على هذا النحو معصورة بمشد يشكل استقلال فكري وكل روحانية داخلية كانت بالنسبة لهم موضع شبه ويوشى بها على أنها هرطقة.

بيد ان ابن حزم، العصامي، وقد أفلت من التمذهب بالمالكية بسبب رغبته نفسها بالرجوع إلى المنابع (القرآن والسنة) والتمسك في ذلك بالحرفية (الظاهرية) جاوب الفقهاء المالكيين ببأس شديد. وكان ذلك في وسعه وبخاصة بعد نهاية مركزية الخلافة وشن على المالكي الباجي (المتوفي عام ١٠٨١) هجوماً عنيفاً.

وبابن حزم أخيراً كان يتهيأ فكر فقهي أندلسي أصيل: الفقه الذي اجتهد في أن يحل الحالات الخاصة ليس انطلاقاً من الأجوبة الجاهزة المصاغة في الماضي ومن أجل أحوال مختلفة أخرة، ولكن انطلاقاً من **مقاصد** الشريعة، أعني بالتساؤل، بالنسبة لكل من القرآن وبالنسبة لكل «حديث» عن الرسول، ماذا كان قصد الله لتوجيه البشر في اكثر الأزمنة والظروف اختلافاً إلى «الصراط المستقيم». وهكذا تصبح الرسالة، بالنسبة لكل عصر، استفهاماً حياً، داعياً الناس إلى التفكير والتبصر وإلى اكتشاف حلول جديدة دائماً لمشائل جديدة دائماً بالانقياد إلى قيم مطلقة من الوحي.

وقد رأينا على سبيل المثال، كيف أتاح تطبيق هذا المنهج لابن حزم تجديد التفكير في تعاليم القرآن فيما يتعلق بحالة المرأة.

ولسوف يكون هذا تقليداًخصاً في الأندلس: فإن ابن رشد (Averroes ١١٢٦ـ١١٩٨) على الرغم من تمسكه بالمذهب الفقهي المالكي سوف يبعث فيه الحياة فاستلهامه من ابن جزم من مبدئه في قصدية الشريعة.

كذلك فإن الغزالي نفسه وقجد استشهد بمؤلف ابن حزم، ومحيّيا غزارة عنمه وسيلان ذهنه، يقوم بتنميه الموضوع الحزمي في مقاصد الشريعة التي يروة لنا الشاطبي هذا التعريف الدقيق له.

«نفهم من المصلحةالمحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع هذا فيما يتعلق بالمخلوقات البشرية هو صيانة دينهم وسنخصهم وعقلهم، وأنسالهم وأموالهم»[٤٩].

فالفقهاء المالكيون الذي لم ينقادوا لفقدان سيادتهم استنجدوا بالخارج لاسترداد الحكم فلجأوا إلى الملوك المرابطين في مراكش لفرض إصلاحهم المضاد. ولم تحرر جيوش الاجتياح المستخدمها Sagrajas) عام ١٠٨٦، ولكنها تمسكت بإلزام الممالك الصغيرة بالعودة إلى الصواب و«الطاعة» وبإعادة سلطة الفقهاء المالكيين الكلية.

وقد أثار إلحاد «رؤساء الطوائف» غضب الغزالي فأرسل إلى سلطان المرابطين يوسف ابن تاشغين «فتوى» تبرر تدخله العسكري[٥٠].

ولم تتأثر مغية هذا الدعم للمرابطين وحلفائهم المتعصبين عن الظهور؛ فقد حصل «الفقهاء» من ابن يوسف بن ناشفين نفسه، علي بن يوسف على قرار بإحراق مؤلفات الغزالي في الأندلس وعلى تهديد أولئك الذين يحتفظون بنسخ منها بالقتل.

من هنا، في هذا السياق التاريخي، تأخذ آثار ابن باجه معناها وعظمتها؛ من فحوى الأزمة الاجتماعية والأخلاقية في الأندلس، منذ انتصار المرابطين على الفونس السادس القشتالي عام ١٠٨٦ إلى إنكسار الموحدين أمام الفونس الثامن في

---

(٤٩) مذكور في عبد المجيد تركي في: Polemique entre ibn Hazem et Al Baji sur les principes de la loi musulmane، الجزائر ١٩٧٦ ص.ص ٣٩٩-٤٠٠.

(٥٠) انظر نص رسالة الغزالي إلى يوسف تاشفين منقوله في مقالة: M.J. Viguera in Al Andalous XL: i(1977) P.P 341-374.

معركة العقاب، في لاس نافاس دي تولوزا عام ١٢١٢، التي تحدد بداية تنحية مسلمي الغرب عبر الاحتضار الطويل الذي سينتهي عام ١٤٩٢ .

فالعصر الذي عاش فيه ابن باجه هو كذلك العصر الذي طرحت فيه، على الصعيد الروحي، بأشد ما يمكن من القوة، مسألة لم تكن فقهية إلا ظاهراً: مسألة «مقاصد الشريعة» والتي كانت، في حقيقة الأمر، المسألة الأخلاقية الجوهرية، مسألة معنى الحياة وغاياتها، مقاصدها النهائية.

هذه المسألة هي التي عالجها ابن باجه بكل اتساعها، مضطهداً في آن واحد، من كاثوليكيين مقاتلة ومالكية متعصبة، ضيقة التفكير وفي ظل الضربة التي راح الغزالي يكيلها بالشرق، بمحاولته لاستئصال فلسفة أرسطو من كل فلسفة.

ولد ابن باجه في سارقسطة وأصبح وزيراً وهو صغير السن وسرعان ما سجنه سلطان المرابطين عام ١١١٧ واضطر إلى الهجرة بسيطرة الفونس الأول على سرقسطة عام ١١١٨ ملتجئاً إلى إشبيلية حيث مارس الطب ثم إلى غرناطة. وفي حكم علي بن يوسف انتقل إلى مراكش حيث أؤتمر به لقتله بالسم عام ١١٣٨ .

أثناء هذه الحياة المضطربة ظل ابن باجة مستمراً في النظر إلى نفس الهدف: التذكير بالقصد الأخير للإنسان، وهو ما يدعوه «اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال» ومن خلال هذه اللغة الأرسطاطاليسية، المقصود تكامل عمل الانسان مع القصد الإلهي الموصى لنا به بالرسالة.

وكرس لهذا البحث مؤلّفَيْه الاساسيين: **تدبير المتوحد ورسالة الوداع** اللتين يلخص فيهما لتلميذ ما، الموضوعات الجوهرية.

ينتقد ابن باجه الغزالي بأنه جرد الانسان من كل شيء وهو في تقدمه نحو الله: فبعد أن أنكر إمكانية المقاربة العقلية وخلط الفلسفة بأكملها مع فلسفة أرسطو، يدعونا الغزالي إلى المشاركة في تجربة صوفية، قائمة على الإشراق الإلهي، تجربة فردية لا تقع على امتداد مسالك العقل.

فقدت الفلسفة بعد الغزالي مكانتها: كانت العدمية والإشراقية الصوفية تستبعدانها من ميدان الاعتقاد. فالفلسفة الإسلامية لن تعيش بعد الآن إلا في فارس وفي إسبانيا.

في اسبانيا سوف تُتّبع طريقان: الطريق التي شقها قبل الغزالي ابن مسرّه من خلال المتصوفة الأندلسي وسوف تزدهر بإبن عربي (١١٦٥ـ ١٢٤١)، ثم للالتقاء معه بالتدرج إلى النسب الفارسي، والطريق التي ستحاول، انطلاقاً من ابن باجة، أن تظهر بأن الانسان بنموّ فكره وحده يستطيع التطابق مع «العقل الفعال» بحسب تعبير أرسطو وفيما وراء ذلك، يبدل الوصي، أن لا يكون إلا واحداً مع إرادة الله.

وفيما وراء مصطلحات أرسطو وانحلال المنطق السكولاستيكي وتصنيفاته سوف نحاول إعادة رسم مسار فكر ابن باجه الأصلي الذي يلهم من خلال ابن طفيل، فكر ابن رشد. في طريق العقل هذا نحو الإيمان اصطدم ابن باجه بتهكمات المتعقبين ضَيّقي الفكر والورعين المتنسكين. وقال أحدهم وهو الفتح ابن خاقان في كتابه **قلائد العِقيان** في ابن باجه إنه كان:

«رمد جفن الدين... هجر مفروضاً ومسنوناً، فما يتشرع، ولا يأخذ في غير الأباطيل ولا يشرع... ولا أقرّ بباريه ومصوره... واقتصر على الهيئة».

على هذا النحو كان يعامل الفيلسوف الذي يكتب بروعة إن «العلم لم يوضع من أجل أن يستخدمه الانسان لغايات أخرى»(٥١).

ذلك الذي كان ينيط بالعلم هذا القصد الوحيد: معرفة إرادة الله. الذي كان يدعو الإنسان إلى «التضحية بصورته الجسدية للاستجابة إلى صورته الروحية» «ذلك الذي داعيه في عمله العقل المستقيم، ومن لا يعير أي اهتمام للروح الحيوانية ولا لما يحدث له، يستحق بأن يسمى عمله إلهياً بدلاً منه إنسانياً»(٥٢)

---

(٥١) رسالة الوداع ص/١٣٧ .

(٥٢) تدبير المتوحد ص/٤٧ .

ذلك الذي كان أخيراً وهو يتخذ لنفسه هدفاً، في المدينة الفاضلة الكاملة التي «قد أعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معمد سخوه»[٥٣] يميّز بدقة ماهو ممكن بجهود الانسان وحده وماهو ممكن فحسب بعون إلهي ويدعو الإنسان إلى غايته الأخيرة: الاتحاد بالخالق.

كان يدعو الانسان إلى تحقيق الجزء الإلهي من كيانه، ذلك الجزء الذي نفخ الله في الانسان من روحه (قرآن ١٥/٢٩)، وكان يستبعد ذلك الذي لا يبحث إلا عن المتعة العقلية لذاتها:

«فمن يعمل لهدف آخر غير استكمال ملكته التأملية، يعمل من أجل أن يكون الغير أفضل مما هو عليه نفسه: إنه ينسى ذاته نفسها»[٥٤].

هذه هي كبرى موضوعات الاسلام الأندلسي، تلك الروحانية العليا التي يدعونا إليها ابن باجه بتدرج عقلاني من غاية إلى غاية. («من المقاصد الانسانية»).

يذكر منهجه بـ«منهج المحايثة» الذي سوف يكون في نهاية القرن التاسع عشر بنهج الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي موريس بلونديل عندما يأخذ، وهو يتبصر، هو كذلك، في الغايات النهائية للـ«عمل» بتفحص الأهداف التي نستطيع إناطتها بعملنا الواحد تلو الآخر.

عاملاً في كل مرحلة على تفجير التناقضات أو التصور في كل غاية محدودة فإنه يجعلنا نعي غائية الحركة والتي فيما وراء جميع الغايات الجزئية المحايثة، ترغمنا على «مد الأيدي إلى المحرر» أعني إلى الوعي بأن الوحي يجب أن ينوب عن العقل والمحايثة تنفتح على توالي الله لتقبل الـ«نعمة» من رسالته.

وهكذا يرد ابن باجة بالتعارض مع الغزالي، إلى الفلسفة مهمتها الأسمى: ضم العلوم والتبصر في غاياتها، للسعي بالعقل إلى غايته الأخيرة: الاتحاد بالخالق.

---

(٥٣)المصدر السابق ص/٤١ .

(٥٤)رسالة الوداع ص/١٢٧ .

إن الـ«محرك الأول»، لكي نستعمل من جديد عبارة أرسطو، عمل من قبل على المستويات الدنيا لإلهام كل شيء حركته الخاصة: للحجر سقوطه، للنبتة نموها للحيوان غريزته.

فإذا نحن تبعنا، كما فعل مونك Munk ملخص[55] مؤلف ابن باجه الرئيس، **تدبير المتوحد** الذي قام به بالعبرية، وبالمصطلحات الارسطاطاليسية، موسى النربوني Moise de Narbonee (فيلسوف يهودي من القرن الرابع عشر)، فإنه يتألف من ثماني فصول هي مراحل الديالكتيك الداخلي للعمل.

الفصلان الأولان يعرفان بخاصيات العمل الخاص بالانسان.

فبخلاف حركات جميع كائنات الطبيعة الأخرى، الخاضعة للضرورة، كتب ابن باجه يقول:[56] «كل فعل إنساني فهو فعل **اختيار** وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية» وما يمتاز الإنسان به عن الجماد وعن النبات أو الحيوان هو إذن الحرية: عمل مسبوق بمشروع، يمكن تنحيته أو انتخابه حتى وإن كان هذا الاختيار يتعارض من نزواتنا العفوية، مع رغباتنا الثانوية.

وهذا لا ينطوي على أية ثنائية أفلاطونية بين النفس والجسد: الحيوانية ليست في أصلها، معارضة للنفس العقلانية، يجب عليها فحسب أن تكون تابعة لها، وهذا التكامل في كل مستوى صفة مميزة لمسلك ابن باجه الذي لا يفترض في روح القرآن نفسه، الزهد ولا يعتبر على منوال أفلوطين النفس كسجن للجسد. فإن ابن باجه يحدد هذا التوجه بوضوح تام:

وأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان اخلق به أن يكون فعله ذلك إلاهياً من أن يكون إنسانياً. ولذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضايل الشكلية، حتى يكون منتى قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به. وكون النفس

---

(٥٥) النص الأصلي لابن باجة مفقود اليوم.

(٥٦) تدبير المتوحد ص/٤٦ .

البهيمية بهذه الحال هو نيلها الفضايل الشكلية، فإن الفضايل الشكلية إنما هي تمام النفس البهيمية. فلذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلاً بالفضايل الشكلية، فإنه إن لم يكن فاضلاً بهذه الفضايل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل، كان ذلك الفعل إما ناقصاً أو مخروماً أو لم يكن أصلاً. وكان عند فعله ذلك الفعل مكرهاً وكان عسيراً عليه، لأن النفس البهيمية سامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع، إلا في الانسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي مثل السبعيّ الأخلاق. فلذلك من أفراط عليه الغضب، أَشبه في هذا الوقت السّبع في الأخلاق. ولذلك من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة، حتى يكون ينهض عن شهوته المخالفة لرأيه دائماً، فهو إنسان سَوْء البهيمة خيرٌ منه. وما أحسن ما قيل فيه إنه بهيمة لكن له فكرة إنسان يجيد بها ذلك الفعل، فلذلك تكون فكرته عند ذلك شراً زايداً في شره كالغذاء المحمود في البدن السقيم، كما يقوله ابقراط: «البدن الردي كلما غذوته زدته شراً». وقد لخصنا هذا فيما كتبناه في شرح السابعة من السماع وتقصيناه هناك.

وقد تبين ما الفعل الإنساني وما الفعل البهيمي وما الفعل الجماديّ. وهذه جميع الأفعال التي توجد للإنسان، وكل واحد من هذه جنس لما تحته. فالفعل الجمادي ظاهر أنه اضطرار لا اختيار فيه كما قلناه فليس لشيء أصلاً، ولذلك ليس لنا أن لا نفعله لأن الحركة فيه ليست من تلقائنا. والفعل البهيمي هو أيضاً لا من أجل شيء إلا أنه من تلقائنا، ولذلك إلينا أن نقف متى شئنا فظاهر أنه إذاً إنما يجب أن تحدد الغايات في الأفعال الانسانية فقط [F.168.V].

الخاصة الثانية للعمل الانساني الصرف بعد **الحرية** (أعني **النضالي** بالنسبة لحركات كائنات الطبيعة الأخرى الضرورية على نحو دقيق) هي **ألاّ** تكون ط متوحدة: فالحكمة تقتضي وجود **الأمة**.

وما من أمة من هذه الأمم التاريخية الحقيقية هي مدينة فاضلة: أنظمة ارستقراطية واوليغارشية وديموقراطية وملكية، جميعها تعرف ضلالاتها. قال «متوحد» الذي يرى أن يطور أبعاده الروحية الإنسانية والإلهية الخاصة به لا يمكنه إذن الانقياد للأخذ بطباع وقوانين تلك المجتمعات الضالة. فهو فيها، تماماً على

العكس كـ«أجنبي ـ غريب» بالنسبة لمؤسساتها ولطرق الحياة فيها. ولكنه يحمل في ذاته صورة أمة متتالية ويعيش وفقاً لقوانينها. ولا حاجة «نظام» أمة الحكماء المثاليين، هذه للأطباء لأن كل واحد فيها يتغذى ويسلك وفقاً للشريعة التي تتيح لكل مخلوق بأن ينمو باتساق حتى تمام كمال طبيعته، ولا حاجة فيها للقضاة، لأن الصلاة بين المواطنين قد أسست على الحب وليس على عدالة قسرية، بل ليست بحاجة إلى الأخلاق ولا إلى «أطباء نفوس» لأنه عندما يفكر كل واحد ويعمل باستقامة، بلا خطأ ولا حيلة لا يكون ثمة ضرورة لاقامة المؤسسات وتقنين الأخلاق.

قال «متوحدون» يعيشون هكذا في هذه الجمهورية الكاملة من الحكماء حيث يكون الله وحده هو طبيب أجسامهم ونفوسهم.

أما الفصول الأربعة المتتالية (٦،٥،٤،٣) فإنها من خلال المصطلحات الأرسطاطاليسية للـ«صور» (الهيولانية والروحية، الخ) و«عقول» (عقل منبثق، فاعل، الخ..) تعالج إذا ما ترجمناها إلى كلمات بسيطة مراتب المقاصد التي تناط بالعمل.

إن السمة الأبرز في هذا الجدل الصاعد هو أنه يقع دائماً داخل العمل. فهناك من جهة أخرى تنافر دوماً بين حركته الداخلية والكلام والمقولات الارسطاطاليسية التي يتضح فيها. فإن الروح السامية أساساً هي التي تحرك ابن باجه، ومبدأها ومصدرها هو التفكير في فعل الله الخالق، على حين أن الفكر اليوناني وخاصة فكر أرسطو يتمسك بتحديد وتصنيف الموجودات بواسطة المفاهيم وضمن الماهية والصورة.

فهناك تعارض جذري بين فلسفة الوجود وفلسفة الفعْل.

فلأنه لم يتصور إمكانية فلسفة للفعل، ألغى الغزالي كل فلسفته.

---

(٥٧)تدبير المتوحد، الفصل الثاني.

وعظمة ابن باجه Avempaee أنه كان على العكس، رائد هذه المغامرة الجديدة في الفكر، وسبب ضعفه أنه لم يتجهز، من أجل القيام بذلك إلا بمنهج وبلغة غير وافين بالغرض. فكل عمل إنساني بحث، يكون بالنسبة لإبن باجه، مسبوقاً بالوعي بهدفه[٥٨] إن الوجود القبلي لهذا المشروع (أرسطو كان يقول «الكمال الأول») يقود كل عمل، يتيح تحديد مستويات العمل وقيمته الروحية بدلالة ما يهدف إليه، وابن باجه يعدد بصورة خاصة، ويسلسل:

١ـ الأفعال التي لها مجرد هدف المعاش أو المتعة الجسدية (الأكل، الشرب، الملبس، المسكن، إلخ..) إنها تتعلق بجسدنا وابن باجه يشير إلى أنه يحسن عدم التغاضي عنها.

٢ـ الأفعال التي ترمي إلى تهذيب حياتنا اليومية ونعومتها: إنامة، ترف، تسالي، مسرات، التي لا تتعلق فحسب بالجسد ولكن بالذهن والعقل: على سبيل المثال دراسة العلوم والفنون، الثقافة عموماً، الرامية إلى اكتمالنا الخاص.

٣ـ الأفعال التي لا تكون فحسب غير نفعية ولكن لا تكون لها أهداف فردية وإنما عامة. وبهذا النمط من العمل الروحي البحث يبلغ الـ«متوحّد» غايته الأخيرة.

هذا التمييز وهذا التسلسل التدريجي بين الغايات الجسدية والغايات الروحية الفردية والغايات الروحية العامة، لا يفترض البتة أن تستبعد المستويات العليا الدنيا.

---

(٥٨)هنا كذلك نجد تصور ابن باجة للعلاقات بين عمل الحيوان وعمل الإنسان حديثاً بصورة مذهلة. فمن فيكو وفخته في القرن الثامن عشر إلى كارل ماركس في القرن التاسع يتردد هذا الموضوع. إن ماركس مثلاً يكتب في **الرأس مال**: «العمل الإنساني هو العمل المسبوق بوعي غاياته. [...] فما يفرق بين أقل المهندسين المعماريين مهارة، وعمل النحلة الخبيرة هو أن هدف العمل كان موجوداً من قبل لدى المهندس ولم يكن موجوداً لدى النحلة» (رأس المال جـ ١ ص/١٨١ .

ويقول ابن باجه بوضوح تام: «إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل الأفعال الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. فالبجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، بالعقلية هو إلهي فاضل. فذو الحكمة ضرورة انسان فاضل إلهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها، وإذا بلغ الغاية القصوى من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسيّة الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف إلهي بسيط.

وهذه كلها قد تكون للمتوحد، دون المدينة الكاملة، ولا يكون البرتبتين الأوليين جزء هذه المدينة ولا غايتها، ولا فاعلها، ولا حافظها. وهذه الثالثة قد لا يكون بها جزء هذه المدينة، بل يكون غايتها المقصودة، إذ لا يمكن أن يكون حافظها، ولا فاعها، وهو متوحد. فقد تبيّن بهذا الول مرتبة الروحانية من الجسمانية، وأنها أشرف»[٥٩].

ويعيّن لنا الفصلان الأخيران الهدف النهائي، مذكّران بالـ«إنسان الفاضل تماماً، بالمهدي»[٦٠] فالهدف النهائي لا يمكن أن يوجد في العلوم والتقنيات (من الزراعة إلى الفيزياء أوالطب، التي تتعلق بالجسم)، ولا حتى في أعمال الثقافة (من الرياضيات إلى الفنون وإلى الشعر): «إن الغاية القصوى التي يجب على الـ «متوحد» المتشوق للاتصال بالخالق، أن يتحرك إليها هي فيما وراء مرتبة

---

(٥٩) تدبير المتوحد فصل خامس.

(٦٠) اطلقت كلمة «مهدي» على الإمام الثاني عشر والأخير من سلالة علي التي عاشت في القرن الثالث... [المهدي المشار إليه في النص العربي هو الخليفة العباسي الثالث. وقد فهم (مونك) خطأ أنه المهدي (الإمام الثاني عشر) وأخذه غارودي على علاته، راجع ص/٤٠١ والحاشية (١). S.MINK, Melanges, faris 1859, B, 401 المراجع

المعقولات الروحانية العامة. إنه لا يعقل إلا نفسه، ولكنه لا يعقل نفسه بالذات من غير **تجريد**. وهذه هي الغاية من جميع الحركات»[٦١].

إن بحث ابن باجه غير مستكمل، إنه لا يقول لنا كيف يحدث الانتقال الأخير: التقاء الروح الانسانية في منتهاها بالخالق وبالمطلق، إنه لاشك لمن طبيعة هذه الحركة نفسها من المفارقة ألاّ تكون قابلة للتحليل: إن «رسالة الوداع» تنبىء في الواقع أنه لإتمام هذا اللقاء فلابد من «معونة إلهية».

التناقض جذري مع وضع الغزالي الذي، بعد أن قضى على الفلسفة، يدعو إلى الاشراق الروحي للمتصوفة. عند ابن باجه أن الفلسفة. بعد أن تكون تمّت على وجه الدقة، كامل إمكانياتها كافة تستطيع الانفتاح على الرحمة والاعتراف بأن الله، يكي يكشف للناس غايتهم النهائية أرسل إليهم الأنبياء.

بالفلسفة يؤدي الانسان مهمته ويمضي إلى نهاية «ماهو من نسق الممكن الانساني» ويعي «ماهو من نسق الممكن الإلهي».

ويتم الانتصار على الموت منذ هذا العالم عندما يدخل الانسان في سرمدية الرحمة وهذا هو همنا الهدف الأقصى للعلم بكامله الذي ليس فحسب وسيلة يستخدمها الانسان لتحيق مشاريع محدودة وإنما غاية، هي الاصغاء إلى إرادة الله وإنجازها.

ولسوف تواتينا الفرصة لإظهار أن الفلاسفة الثلاثة العظام الذين يأتون بعده: ابن طفيل وابن ميمون وابن رشد (Averroes) يواصلون في الطريق الذي شقّه حتى إلى أن يشق ابن عربي، انطلاقاً من ابن مسرّة، والتجربة الصوفية، طريقاً آخر في هذا المجال.

---

(٦١) [هذا الاقتباس اعتمد فيه مونك على الأصل العبري لنص تدبير المتوحد، وهو غير موجود في النسخ العربية في نهاية الباب الثامن. راجع (مونك) المصدر السابق، ص ص ٤٠٦-٤٠٩، راجع أيضاً د. معن زيادة، **الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة** بيروت ١٩٨٥، ص/١٣٥ (حاشية ٧٥)] - المراجع.

ولكن تأثير ابن باجه يمضي إلى ماوراء ذلك[٦٢]، إلى أبعد، وبداءة المر في اللاهوت وفي الفلسفة المسيحية، فإن البيرت الكبير Albert Le Grand، يعود وهو يستشهد بابن باجه للأخذ بنظر بيته في الممكن الانساني والممكن الإلهي:

«وأضاف ابن باجة... أن الإنسان بحسب عقله له قوتان، الأولى هي قوة المتخيلة والثانية إلهية يتصل بواسطتها بآثار العقول المفارقة بالانسانية يعقل المفاهيم المتحدة بالمادة، وبالإلهية يدرك المفارقة»[٦٣]. أطروحة ابن رشد وأطروحة ابن باجه في وحدة النفوس[٦٤].

ففي كتابه سوماكونترا جنتيليس SummsContraGentiles[٦٥] يهاجم القديس توما الاكويني نظرية ابن باجه في إمكانية معرفة تذهب حتى خاصية ما وراء التجريد. بيد أن ابن باجه، وهو الشاهد الرئيسي على الفلسفة الإسلامية في شبه الجزيرة الايبيرية كان الرائد في هذا التصوف العقلاني، الذي يجعل من الفلسفة صلة بين العلم والإيمان ويدعو إلى التفكير في غايات العلم، وهذه هي الحكمة، وإلى الوعي بحدود العلم ومسلماته وهذا هو الطريق إلى الإيمان.

إنه لفي هذا المعنى استطاع رينان أن يقول: «إن الفلسفة العربية هي بالتأكيد حدث هائل في حوليات الفكر البشري»[٦٦].

---

(٦٢) انظر في هذا الموضوع كتاب Georges Zainaty: La morale dAvempace, Chap. V: Loi pasterite dAvenpace (P71 alafin) ed... Paris 19.

(٦٣) Albert Le Grand, **Deanima** lib III tr III, ecrp. VIII (op. Omn, t VII Paris 1) ed. Clement Straiek, Axhendorff 1968 .

(٦٤) Saint Thomas dAquin, Cammentaire du traité de l'âme dAristate (ed. louvain 1923 P554).

(٦٥) Summa contra Gentiles ed. Letherllux 195... Lwer III charp. XLI P177 .

(٦٦) Ernest Renan **Averroès et l'averroisme**, in Quvres completes Calmann Levy 1949 t III P16 .

ولم يكن في وسع الأمر أن يكون هكذا إلا بعد أن قضى الغزالي على الفلسفة الإسلامية في الشرق، ونفخ فيها ابن باجه في الأندلسي روحاً جديداً.

ففي هذين النسقين، الذاهب أحدهما من ابن مسرة إلى ابن عربي، والآخر من ابن باجة إلى ابن رشد، طرحت الفلسفة الاسلامية الأندلسية المسألة الأساسية لكل فلسفة: وهي مسألة الغايات القصوى للحياة انطلاقاً من تساؤل حول معنى وغايات العقل.

☆ ☆ ☆

٥ـ ابن طفيل القادشي (١١٠٠ـ ١١٨٥)

ان استمرارية نفس التفكير في قدرة الانسان على اكتشاف الغايات الأخيرة لعمله، بجدلية فلسفية تصعد من غايات إلى غايات وتبدل في مرحلتها الأخيرة، بالوحي، هي الموضوع الأكبر للفلسفة الاسلامية الأندلسية. فهو يهيمن على آثار ابن طفيل.

كان ابن باجه قد رسم خط السير هذا بمنهاج تفكير الـ«متوحد» الذي كتبه، عائشاً في مجتمعات ناقصة، ولكنه قادر على أن يتجرد من مغرياتها الوثنية في البحث عن غايته الوحيدة.

وبلغ ابن طفيل نهاية المطاف، في روايته الفلسفية **حي بن يقظان**، حيث يخلق القصة الخيالية لشخص «متوحد» لا يكون فحسب «غريبا» في المدينة النجسة، ولكنه متوحد تمام التوحد في جزيرة يباب وسالكاً بوسائله الفكرية الخاصة وتجاربه في نفس الطريق.

يقول في مقدمة قصته الخيالية عن ابن باجه: «ولم يكن فيهم أثقب ذهناً، ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية».[٦٧]

وإنه لأمر ذو دلالة من جهة أخرى أن يكون الملخص الوحيد الذي نملكه عن مؤلف ابن باجه المفقود حول «المتوحد» قد كتبه بالعبرية موسى الناربوني (القرن الرابع عشر) Moise de Narbone، على وجه الدقة في الشرح الذي قام به لأعمال ابن طفيل، بمقدار ما كان يبدو له ضروريا الإشارة إلى صلة النسب بينهما.

---

(٦٧) حي بن يقظان.

اظهار كيف تمكن كائن بشري، نوع من آدم جديد، لم تكن له صلة قط من قبل ببشر آخرين أو بثقافاتهم واعتقادهم، من أن يكتشف بنفسه القوانين الأساسية للعلم وللأخلاق وللدين. وكان ابن طفيل أول من حاول ذلك؛ كان بذلك يتابع مسار فكر ابن باجه الذي سوف يقول عنه ابن رشد في نهاية كتابه حول «امكانية الاتصال» (بين عقل الانسان والنور الإلهي)، إنه «الوحيد الذي عالج هذا الموضوع ومامن واحد من أولئك الذين أتوا قبله تقدموه أو تخطوه في هذه النقطة».

كان هذا المشروع على قطيعة تامة مع نواهي الغزالي التي استبعدت الفلسفة من وسائل الوصول إلى الإيمان. وقد فضح ابن طفيل هذه التناقضات[٦٨]

بل على العكس فقد تلاقى مشروع ابن عقيل «الفسلفة الشرقية» أو «فلسفة الاشراق» لابن سينا. التي أدانها الغزالي وكان يحرم قراءتها.

وقد أعطى ابن سينا في مطلع **«كتاب النجاة»**(٢٢/١) هذا التعريف الموجود في أساس تأملات ابن باجه وابن طفيل: قال: أما اسمي ونسبي فحي بن يقظان... وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم التي أحطت بها خبرا ووجهي إلى أبي... فقال: «إن علم الفراسة لمن العلوم التي تنقدها عائدتها نقداً، فيعلن ما يسره من سجيته، فيكون تبسطك إليه وتقلصط عنه بحسبه، وإن الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق، ومتنفس من الطين. وموات من الطبائع...»*.

ومنذ السطور الأولى في كتابه حيا ابن طفيل ابن سينا واعترف بدينه نحوه وكتب في استهلاله الى الذي طلب منه تأليف هذا الكتاب فقال: «طلبت

---

(٦٨) المصدر السابق.

* النص الفرنسي غير موجود في كتاب النجاة ولا في رسالة ابن سينا يحي ابن يفظان ولا توجد في كتب ابن سينا رسالة أو كتاب بمعنى delivrance غير كتاب التجارة المرافق أخذته من متسهل رسالة حي بن يقظان لابن سينا تحقيق أحمد أمين ص/٤٣ .

مني... أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا». [69]

هذه الـ«فلسفة المشرقية» التي تصورها ابن سينا والتي بلغت أوجها في فارس حيث ولدت مع السهروردي (١١٥٥-١١٩١)، قد أنجبت أغنى ما في الفكر الاسلامي الذي هو بالسليقة فكر فلسفي «تنبؤي» بمعنى ان موضوعه الرئيس هو التفكير في معنى فعل الله الخالق وفي الوحي التنبوئي، فلسفة «مشرقية» بمعناها المزدوج الذي أشار إليه هنري كوربان: فلسفة مولودة في الشرق، في آسيا وبخاصة، بالمعنى الاشتقاقي لكلمة «شرق» (مكان **«شروق»** الشمس) فلسفة النور، اشراقات الفكر، بالعقل بداءة، التي يعلم القرآن في كل صفحة ممارسته بالتفكير وعندما يكون العقل قد بذل كافة امكانياته وبلغ نهاياته، الانفتاح على الوحي الذي يضيء العقل برسالته.

حقيقة إن هذا الكشف العظيم، حتى عند ابن سينا، الاسلامي الصرف، هو تطفلي بل وأحياناً مستور بتأثير أرسطو الذي يناقض فكره كل تفكير حول الخلق والوحي.

ولكن عندما يتخلص ابن سينا من هذا النفوذ فإنه يفتح للفلسفة الاسلامية طريقا سهلاً: هو الطريق الموحى به من «recits visionnaires» [70] حكايات وحي.

فهنا، فيما وراء المنطق الإرسطاطاليسي الذي ذكّرنا به كيف كان يدع الحقيقة الواقعة الحية والمبدعة تفوته، وكيف كان يميت الحياة بتجميدها وبرفض التناقضات فيها التي تولّد المنجزات المبدعة، أشاء ابن سينا مسلكاً جديداً بإفساحه المجال للجيل المبدع، إلى انبثاقاته، وإلى اخفاقاته، فإنه باشر طريقاً جديداً لسيرورة الفكر، طريقاً مثّل تقدماً من خلال السهروردي، بل وأكثر من ذلك لما

---

(٦٩) المصدر السابق ص/٧ .

(٧٠)ترجمة وشرح في هنري كوربان Avillrme et le recit Visiomaire برغ انترناسيونال ١٩٧٩ .

سرى من خلال ابن عربي، مسارات الفكر الحديث؛ من التخيّل المفارق عندما كانت إلى مسارات غاستون باشلار Gaston Bachelar حول الفكر اللا ارسطاطاليسي واللا ديكارتي. الذي تكون الحقيقة بالنسبة له دائماً ضلالاً وهمياً مقدّماً.

وقد حاول الغزالي تحطيم هذا الاندفاع الرائع للفكر الاسلامي، عاملاً هكذا على اعقام فكر وحتى الذين لم يسلموا من نفوذه. فبدلاً من أن يرى في الوحي المبدأ المحيي للفلسفة مادام لم يعد يُنظر إلى العقل (ليس عقل أرسطو المبتور وإنما الفكر الحيّ) كترقّي إليها.

وكانت الفلسفة على الأقل لدى الذين ظلوا مقيدين بمقولات أرسطو مكرهة على الإنزواء في موقف الدفاع. كانت مفطرة إلى تبرئة نفسها من الاتهامات بالكفر، فتقلصت هكذا الى البرهان بأن أرسطو متوافق مع القرآن. (تماماً كما سوف يبذل جهده القديس توما الاكويني في المنظور المسيحي، لـ«تكيليل رأس» أرسطو ليجعل من فكره هيكلاً للاهوت) وكثيراً جداً ما قاد هذا المنظور المشوه المؤرخين إلى تقليص الفلسفة الاسلامية لحصرها بجهد التوفيق بين الدين وفلسفة «الفلاسفة»[٧١].

والحال أن كتاب ابن طفيل يتجاوز بما لا يقاس هذا الجدل؛ ذلك أن اسقاط هذا المخطط الخيالي استعاديا على الماضي، كان فحسب انطلاقا من ابن رشد ومن جدله ضد الغزالي بتشويه منظورات وتفسير ترقي الفكر الاسلامي على هذا النحو في الاندلس.

ان ابن طفيل لم يكن فحسب طبعه أولي من الخلاف مع ابن رشد. فهو يوضح الروحية الخاصة لـ«فلسفة الشرقية»؛ وعلى الرغم من أنه يبقى أحياناً، وبخاصة في فصله الأول عن الأجسام، متدبقاً بالركانة أورسطاطانيسية في الجوهر، والأشكال والحوادث. .الخ[٧٢]، فإنه يبسط حركة الروحانية الاسلامية الفخيمة

(٧١) ليون غوتيه: ابن طفيل: منشورات فرين ص/٨٩ .

(٧٢) حي بن يقظان ص.ص ٥٩-٦٧ .

التي ستزهر (خارجاً عن معترضة الغزالي) بابن عربي في اسبانيا قبل اقامة الفلسفة الاسلامية في الغرب بـ«حرب الاستيرداد».

ولسوف تحيا الشعلة بعد ذلك في الشرق بالسهروردي. وكانت هجرة ابن عربي من الاندلس إلى دمشق رمز هذا الالتقاء بين أشد مركزيّ حياة للفكر الاسلامي، في الاندلس بالنسبة للغرب وفي فارس بالنسبة للشرق(٧٣).

وقد استأنف ابن طفيل. كحلقة جوهرية في هذه السلالة الروحية، المسألة من النقطة التي خلفها فيها ابن سينا ودمج فيها اسهامات ابن باجه ليعمل من قصته الخيالية حلبة للفكر الاسلامي.

ومن قبل ذكر ابن سينا في ses recits visiommaires الشخصيات الرمزية وحبكة ابن طفيل الروائية، الذي قال في مقدمته، «فأنا واصف لك قصة حي بن يقظان وأسال وسلامات الذين سماهم الشيخ أبو علي (ابن سينا)»(٧٤).

كل شخصية تجسد حقيقة روحية واقعة: حيّ هو الفكر الحي دائماً. الذي من الصلصال الأصلي يرتفع إلى أسمى اشراقات العقل حتى الرؤيا الصوفية التي تعيده إلى الله الذي خلقه «ونفخ فيه من روحه» (وهذا هو رمز مايدعى في اللغة الأرسطاطاليسية «العقل الفعال Lintellect actif).

وآسال هو المسلم التقي الذي كانت له معرفة بالوحي وبالتقاليد، ولكنه يبقى منفحتا على المستقبل ومستعداً لتلقي الوضوح كله الذي يمكن أن تجلبه له فلسفه حي لكي يعيش اعتقاده في داخلية أكبر، أما سلامان ورفاقه فيمثلون جمهرة المؤمنين السجناء في تقاليدهم وفي طقوسهم، عاجزين عن تلقي الرسالة بخلاف طريق السلطة والممارسة النمطية، نابذين على هذا النحو آسال وكذلك حياً.

---

(٧٣) فيما عدا مؤلفات كوربان الرئيسية في «الإسلام الإيراني» انظر كذلك محمد. ما وراء الطبعة في فارس. طبعة سندباد: باريس ١٩٨٠ .

(٧٤) حي بن يقظان المصدر السابق ص/١٨ .

وليس المعقود مع ذلك قط **«مجازا»** أعني مجرد إلباس روائي لأفكار يمكن صياغتها بلغة التجريد. بل على العكس المقصود **«رموز»** لتعبير شعري قادر على جعل اللامرئي مرئياً، وما لا يمكن ادراكه بالحواس أو تحديده بالمفاهيم يمكن تعيينه أو اظهاره بالمجاز.

فإن كتاب ابن طفيل هو من نسق الرمز من المسارة الخفية. ينبؤنا المؤلف انه يبوح لنا «باسرار الفلسلفة المشرقية»

ان البطل حي (الذي ينقل لنا فيه ابن طفيل على صعيد الاسطورة تجربته الروحية الخاصة اليسرة ذاتية) قد ولد بدون تركة ثقافية انسانية.

في الروايتين اللتين اعطيتا لنا عن ولادته فإنه لم يعرف أبا ولا اما، سواء أكان كادم جبل من غرين أم انه كموسى القت به امه في الماء على غير هدى.

فالجزيرة المقفرة التي سيعيش فيها ترضعه غزالى فقدت رشأهان وقد جذبها اليه صراخه.

في رواية التولد الذاتي تتضح عناية الله ال «يقظان» من لاينام ابداً الذي لايتوقف عن الخلق كما قيل في القرآن والذي هو ابو الـ «حي» كما هو خالق جميع الاشياء بحسب التشبيه الجميل الوارد من ابن طفيل: ان نور الشمس للعالم هو مايكون الله للنفس(ص٢٨)

ويحدث ان هذا النور يغني كل مايصل اليه و «شيء كهذا لايحدث الا لدى الانبياء» (ص٢٩)

في الروايتين هل يوضح موقف الغزالة، سلفا وحدة جميع الكائنات الحية؟ تلك الوحدة التي سوف يعيها حبي فيما بعد بصورة عامة.

«ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات فيراهما جميعا متفقين في الاغتناء والنمو، الا ان الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك والتحرك، وربما ظهر في النبات شيء شبيه به، مثل تحول وجوه الزهر الى جهة الشمس، وتحرك عروقه الى جهة الغذاء واشباه ذلك، فظهر

له بهذا التأمل ان النبات والحيوان شيء واحد، بسبب شيء واحد مشترك بهما، هو في احدهما أتم واكمل»(٧٥)

المسالة الأولى التي تفرض نفسها على عصاميّنا هي اذن مسالة العلاقات بين الواحد والكثرة وبدون ان ندخل في تفاصيل مختلف المسائل التي يثيرها في هذا الموضوع فإننا لانقف الا عند مداخلته في فرع واحد من العلم هو: علم الفلك.

ان ابن طفيل وهو العالم الموسوعي، طبيب وعالم فلك كما هو فيلسوف ولاهوتي يسوق فرضيات (ص٧٢ ـ ٧٥) وضعت نظام بطليموس قبل كوبرنيك باربعة قرون (١٤٧٣ ـ ١٥٥٣) موضع الشك.

يستشهد ابن رشد بابن طفيل في كتاب **الآثار العلوية** meteores (الكتاب الثاني) وفي شرحه «الأوسط» على «ماوراء الطبيعة» لأرسطو (الكتاب الثاني عشر) مهاجماً تصورات بطليموس عن المتداخلات والتدويرات excentriques et les epicycles مشيرا الى المساهمة الهامة التي قدمها ابن طفيل في هذه المسالة.

واخيرا فإن عالم الفلك الاندلسي العظيم البتروجي AlBetrogi في مطلع القرن الثالث عشر (واسمه عند اللاتين البتراجيوس) في مقدمته للبحث الذي حاول فيه احلال فرضيات اخرى محل فرضيات بطليموس يتكلم عن «استاذه» ابن طفيل على النحو التالي:

«هل تعلم ياخي ان القاضي الشهير ابا بكر بن طفيل كان يقول لنا ان وجد نظاما فلكياً «مبادىء لمختلف هذه الحركات، غير المبادىء التي وضعها بطليموس ومن دون اقرار بالمتداخلات والتدويرات وبهذا النظام كما كان يقول، تكون جميع هذه الحركات قد ثبتت ولاينجم عن ذلك شيء

---

(٧٥)نفس المصدر ص/٥٦ .

من الخطأ. كما أنه وعد بأن يكتب في هذا الامر، واصبح مقامه الرفيع في هذا العلم معروفا».

وأما المسألة الثانية فسوف تكون هي التالية: هل العالم هو أزلي أم مخلوق؟

وكانت هذه المسألة تبدو جوهرية في زمنه. فابن رشد يذكّر انه عندما قدمه ابن طفيل الى سلطان الموحدين ابي يعقوب يوسف (١١٦٣ - ١١٨٤) الذي كان وزيره وطبيبه في ان واحد، كان السؤال الاول الذي طرحه عليه العاهل هو ازلية العالم اوخلقه ولما لم يكن ابن رشد يعرف على وجه الدقة ما امكن لابن طفيل ان يقول للأمير عن هذا الموضوع التزم صمتاً حذراً. فلم يكن يمزح مع الموحدين في صحة المعتقد.

ان فكر ابن طفيل يتضح بكثير من الانفتاح في كتابه كما يلي:

«فلما تبين له انه كله كشخص واحد في الحقيقة واتحدث عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدث به عنده الاجسام التي في عالم الكون والفناء تفكر في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج الى الوجود بعد العدم؟ أو هو امر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ .... في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر» (ص ٩٧ - ١٧١)

«فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ماالذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً فرأى انه ان اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة انه لايمكن ان يخرج الى الوجود بنفسه وانه لابد له من فاعل يخرجه الى الوجود وان ذلك الفاعل لايمكن ان يدرك شيء من الحواس، لأنه ادرك شيء من الحواس لكان جسما من الاجسام ولو كان جسما من الاجسام لكان من جملة العالم. وكان حادثا واحتاج الى محدث ولو كان ذلك المحدث الثاني ايضا جسما لاحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وهو باطل فإذن لابد للعالم من فاعل ليس بجسم، واذا لم يكن جسما فليس الى ادراكه شيء من الحواس سبيل لان الحواس الخمس لاتدرك الا

الاجسام او مايلحق الاجسام، وغذا لايمكن ان يحس فلا يمكن ان يتخيل. لأن التخيل ليس شيئاً الا احضار صور المحسوسات بعد غيبتها، وإذا لم يكن جسما فصفات الاجسام كلها تستحيل عليه واول صفات الاجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق، وهو منزّه عن ذلك وعن جميع مايتبع هذا الوصف من صفات الاجسام. واذا كان فاعلاً للعالم فهو لامحالة قادر عليه وعالم به «الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» (١٧٢).

إن حكمة ابن طفيل - وحيّ، الناطق باسمه - هي في ان يَفهم أنه لا الاخلاق ولا الايمان، يتعلقان بالجواب المعطى من العلوم على هذه الفرضيات المتعلقة بنشأة الكون. ففي المنظورين، منظور الانبثاق او الازلية او منظور الخلق، ان المصادرة الالهية تبقى:

«فانتهى نظره بهذ االطريق الى ماانتهى اليه بالطريق الاول ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم او حدوثه وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ولامتصل بجسم ولامنفصل عنه ولا داخل فيه، ولاخارج عنه، إذ: الاتصال والانفصال والدخول هي كلها صفات الاجسام وهو منزه عنها.

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة الى الصورة لايصح وجودها الا من فعل هذا الفاعل وانه لاقيام لشيء منها الا به فهو اذن علة لها، وهي معلومة له، سواء أكانت محدثى الوجود، بعد ان سبقها العدم او كانت لاابتداء لها من جهة الزمانن ولم يسبقها العدم قط فإنها على كلا الحالتين معلولة، ومفتقرة الى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو في ذاته غني عنها» (١٧٤)

ويكتفي ابن طفيل اذن وفقا لتعاليم القرآن المستمرة التي تقصّ علينا ان الله يقول لكل شيء: «كن فيكون» (قرآن ٨٢/٣٦) من دون ان يدخل في التفاصيل حول الطريقة التي أحدث فيها وبها، بأن يقرأ في كل حدث «اشارة» على وجود الله وعمله.

ولكن جميع هذه التجليات Epiphanies من الله بما أنها جائزة:

«فلما تبيّن له ان كمال ذاته ولذتها انما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبداً حتى لايعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته، وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذاته دون أن يتخللها ألم» (١٨٣)

«ولما كان قد اعتبر احوال الحيوان ولم ير فيها مايظن به انه شعر بالموجود الواجب الوجود، وقد كان على علم من ذاته انها قد شعرت به، قطع بذلك على انه الحيوان المعتدل الروح.. وانه انما خلق لغاية أخرى واعد لامر عظيم لم يعد له شيء من أنواع الحيوان» (١٨٨ - ١٨٩)

وعياً منه بأن انبل جزء فيه هو نفسه يوصله الى معرفة الموجود الواجب الوجود وانه بالتالي يقتضي بعض الشبه مع هذا الموجود فإنه طفق يمارس زهداً يذكّر بزهد الروحيين البوذيين: يمكث ساكنا في كهفه، مغمض العينينن مستبعداً من مخيلته حتى تصور كل محسوس ويمارس صياما مطلقاً من اربعين يوما. الى أن يقوده هذا الروتين الى الوجد لدرجة فقدان وعيه بنفسه والى ان يجري التجربة المباشرة، المعاشة للتطابق مع ارادة الله. وهكذا يصل الى أن «غابت ذاته وتلاشى الكل واضمحل ولم يبق الا الواحد الحق الثابت الوجود» (٢٠٥) وبنسيانه لذاته واسلام امره لله توصل الى «أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئاً فأخذ نفسه بذلك» (٢٠٢)

وليستحث الوجد استخدم طرائق الدراويش الدوّارين لدى الرومي: فتارة كان يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ويسيح باكنافها وتارة كان يطوف ببيته او ببعض الكوى ادوارا معدودة، أما مشياً وأما هرولة، وتارة يدور حول نفسه «حتى يغشى عليه» (١٩٩)

هذا الفناء في العالم وفي الذات، هو التصوف. عثر عليه من ذاته من دون تعاليم الصوفية.

وبتوصله الى هذه الذروة من الصوفية، فإن حيّاً «يعود الى العالم المحسوس» (٢٠٢) حينئذٍ، في حوالي سن الخمسين من عمره، عندما اجتاز من دون أية

معونة خارجية جميع مراحل العلم والحكمة والايمان، هبط الى الجزيرة رجل اخر يدعى أسال، تلقى من جهته، الدين الاسلامي وتكون فيه بمعرفة رسالة النبي وسننه. وكان هذا الدين كما يقول ابن طفيل «ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالامثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الاشياء وتثبت رسومها في النفوس، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور» (ص ٢١٨)

والى جانبه رجل اخر اسمه سلامان يشاركه نفس «الملة وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها» (ص٢١٨)

ومع ذلك كان هناك فارق عميق بين الرجلين التقيين آسال وسلامان، فأما آسال فكان أشد غوصا على الباطن وأكثر عثورا على المعاني الروحانية واطمح في التأويل واما سلامات صاحبه فكان اكثر احتفاظاً بالظاهر وأشد بعدا عن التأويل واوقف عن التصرف والتأمل، وكلاهما نجد في الاعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى» (ص ٢١٨ ـ ٢١٩).

> فلما سمع آسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك آسال في ان جميع الأشياء التي وردت في شريعته من امر الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وجنته وناره، هي امثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان، فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه شكل في الشرع الا تبين له ولا مغلق الا انفتح ولا غامض الا اتضح، وصار من اولي الالباب. وعند ذلك نظر الى حيّ بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده انه من اولياء الله الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون. فالتزم خدمته والاقتداء به والاخذ باشارته فيما تعارض عنده من الاعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته. (ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦).

وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه فجعل آسال يصف له شأن جزيرته ومافيها من العالم وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة اليهم. وكيف

هي الان بعد وصولها اليهم. ووصف له جميع ماورد في الشريعة من وصف العالم الالهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط. ففهم حي ابن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ماشاهده في مقامه.

فعلم ان الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله. رسول من عند ربه؛ فآمن به وصدقه وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج، وماأشبهها من الاعمال الظاهرة، فتلقى ذلك والتزمه، وأخذ نفسه بأدائه امتثالا للامر الذي صح عنده صدق قائله. (ص ٢٢٧).

وكانت المأساة في هذه التجربة الروحية الرائعة وفي احياطها عندما سعى حيّ وآسال الى مشاركة جمهور المؤمنين بها، فقد بقي في نفس حي امران كان يتعجب منهما ولايدري وجه الحكمة فيهما؛ لمَ ضرب هذا الرسول الامثال للناس في اكثر ماوصفه من امر العالم الالهي واضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في امر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشعياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب.

والأمر الآخر لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العادات وباح الاقتناء للاموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعراض عن الحق؟

وكان رأيه هو أن لايتناول احد شيئا الا مايقيم به الرمق. وأما الاموال فلم تكن لها عنده معنى وكان يرى مافي الشرع من الاحكام في أمر الاموال : كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلا، ويقول: «إن الناس لو فهموا الامر على حقيقته لاعرضوا عن هذه البواطل واقبلوا على الحق، واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لاحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته، او تقطع الايدي على سرقته او تذهب النفوس على أخذه مجاهرة».

وكان الذي اوقعه في ذلك ظنه، ان الناس كلهم ذوو فطر فائقة، واذهان ثاقبة، ونفوس عازمة ولم يكن يدري ماهم عليه من البلادة والنقص، وسوء الراي وضعف العزم، وانهم كالانعام بل اضل سبيلا ـ قرآن كريم ـ (ص.ص ١٢٧ ـ ١٢٨)

وقد جاء الاحباط الاخير من الاصطدام بين هذا الاعتقاد «المنفتح» الشبيه باعتقاد الاسلام الأصلي والتقليد «المغلق» الذي تصلّب فيها. وهنا تتكشف مأساة اسبانيا المسلمة التعارض الجذري بين فكر واعتقاد روحانتيه المسلمين، فلاسفة أو صوفيين، وشكليه وطقوسيه «فقهائها» الكيدمية، وهي مأساة من جهة اخرى اجتاحت تاريخ الاسلام كله منذ القرن الرابع الهجري فأوقفت توسعه ومنعت نهضته.

واراد حيّ، بالاتفاق مع آسال يملؤه الحب للناس والرغبة بنجاتهم، نقل الانوار التي اكتشفها في عزلته والتي جاءت معلومات آسال عن الوحي وعن النبي مصدقة لها. فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث اسرار الحكمة اليهم، فما هو الا ان ترقى عن الظاهر قليلا واخذ في وصف ماسبق الى فهمهم خلافه. فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويستخطونه في قلوبهم وان اظهروا له الرصافي وجهه اكراما لغربته فيهم ومراعاة لحق صاحبهم أسال. ومازال حي بن يقظان يستلطفهم ليلا ونهارا، ويبين لهم الحق سرا وجهارا، فلايزيدهم ذلك الا نسوا ونفارا، مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين في الحق، إلا أنهم لنقص فطرتهم، كانوا لايطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولايلتمسونه من بابه بل كانوا لايريدون معرفته من طريق اربابه».

(ص ص ٢٣٠ ـ ٢٣١) وانما كانوا يسعون اليه من طريق السلطات.

فيئس من اصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم وتصفح طبقات الناس بعد ذلك، فرأى كل حزب بمالديهم فرحون، قد اتخذوا الههم هواهم [٧٦] ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدنيا الهاهم التكاثر حتى

(٧٦) قران ٧٢/٣٠ .

زاروا المقابر، ولاتنجع فيهم الموعظةولاتعمل فيهم الكلمة الحسنة ولايزدادون بالجدل الا اصرارا واما الحكمة فلا سبيل لهم اليها، ولاحظ لهم منها، قد غمرتهم الجهالة، وران على قلوبهم ماكانوا يكسبون، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم[(٧٧)] (ص٢٣١)

ولما فهم احوال الناس وان اكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم ان الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لايمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه. (ص ٢٣٣)

عندئذ تجيء الخاتمة المحزنة والتي للأسف سرعان ماتكون الفية:

«فانصرف الى سلامان واصحابه، فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ اليهم منه وأعلمهم انه قد رأى مثل رايهم واهتدي بمثل هديهم واوصاهم بملازمة ماهم عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الطاهرة وقلة الخوض فيما لايعنيهم والايمان بالمتشابهات والتسليم لها والاعراض عن البدع والاهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الامور، وامرهم بمجانبتة ماعليه جمهور العوام من اهمال الشريعة والاقبال على الدنيا، وحذرهم منه غاية التحذير. وعلم هو وصاحبه اسال ان هذه الطائفة المريدة القاصرة لانجاه لها الا بهذا الطريق وانها ان رفعت عنه الى ايقاع الاستبصار اختل ماهي عليه ولم يمكنها ان تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها» (ص ٢٣٤)

☆ ☆ ☆

---

(٧٧)قران ٤/٨٣ .

(٧٩)قران ٧/٢ .

٦ ـ ابن رشد (Averroés) (١١٢٦ ـ ١١٩٨)

ان استخلاص الاسهام الخاص لابن رشد الذي قدمه الى الاسلام في الاندلس بات صعبا لتراكم التفسيرات الاختزالية التي اجريت منذ قرون على اثاره.

وفي معظم الأوقات كان يعتبر شارحا لارسطو فحسب. وحشره دانتي في زمرة العلماء الذين يمجدهم من دون ان يستطيع لذلك وصفهم في مقام جدير بالاحترام لاسباب دينية، في غير جهنم: سقراط، افلاطون، ارسطو، اقليدس، ابن سينا و«Averroés che'l gran comento feo»[٨٠] أو من أجل مجادلته، مثل القديس توما الاكويني Thomas d'Aquin من المشاركين جميعا في الجدل العظيم حول «الرشدية Averrocisme» اللاتينية، عند اللاهوتيين والفلاسفة، مسيحيين كانوا أم يهودا.

وكان في القرنين الثالث عشر والرابع عشر في مركز جميع المجادلات.

وفي العصر الاستعماري تحول هذا الموضوع الى انكار مطلق للثقافة الاسلامية. فأمكننا ان نقرأ في **وجيز السياسة الاسلامية** المنشور عام ١٩٢٥ في باريس، تحت اشد الاشكال سخرية، ومدعاة للهزؤ، مايلي: «العلم العربي الميّت والبالي نهائيا بلا امكان للحياة، مصنوع من **تعميش من المؤلفين اليونان**، الّفه يهود في العصور الوسطى»[٨١].

---

(٨٠)دانتي: الكوميديا الإلهية «الجحيم» نشيد ٧ ص/١٤٤.

(٨١)طبعة بوسارد، باريس ١٩٥٢ ص/٧٤.

ورينان Renan نفسه في مقدمته لاطروحته عن «ابن رشد والبترشدية» لعام ١٨٢٥، قد ساهم في نشر هذه الاسطورة، بقوله: «لم تكن الفلسفة عند الساميين أبداً سوى اقتباس خارجي صرف ومن دون خصوبة كبيرة، انها محاكاة للفلسفة اليونانية»(٨٢) ورغم انه حارب اسطورة العصور الوسطى عن ابن رشد زنديق كافر فانه بقي في جزء كبير من فكره اسيرا عنما لاينسر فكر ابن رشد الا كعقلانية مفكر حر (على سؤال رينان) الا ان رينان بعد اطلاع واسع وبخاصة بعد اعمال مونك Munk(٨٣) الذي لا يبتعد قط مع ذلك عن موقع رينان في مقدمة الطبعة الثالثة لكتابه (١٨٦٦) حتى وان كان موقفه بازاء الفكر الديني عامة يمنعه من ان يميّز عصرية الاسلام، قد اعترف بأمانة وشرف بأن: الفلسفة العربية كانت بالتأكيد عملا هائلا في حوليات الفكر الانساني»(٨٤) كذلك فإن تقليص فكر ابن رشد الفلسفي الى فكر ارسطو قد فوقم لدى المؤرخين، بتقليص فكره الفقهي الى فكر الـ «فقهاء» المالكيين. على سبيل المثال ر. برنشفيك R.Brunschwig في دراسته عن «ابن رشد القانوني» الفقيه. فإن برونشويك بعد أن يذكر كجده بأن (الفقهاء والمالكيين المتعصبين الذين بخاصة طلبوا ابعاد المسيحيين الى افريقيا) وان ابن رشد كان كبير قضاة قرطبة (وكذلك في اشبيلية محللا لكتاب «البداية» (البحث في التفسير الفقهي) لابن رشد يكشف عن بعض اختلافات في وجهات النظر في التفاصيل مع «الفقهاء» المالكيين ولاسيما فيما يتعلق بحالى المرأة، لكنه يختتم كلامه بالقول: «ان جرأة ابن رشد لاتذهب قط الى ابعد من ذلك، فالحلول الأصلية المبتكرة التي يسوقها في بعض النقاط الثانوبى عددها ضئيل »(٨٥) انه يحافظ على «احترام دقيق لتقليد صحيح»(٨٦).

(٨٢) طبعة كليمان ليفي. باريس ١٩٥٢ ص/٨ .

(٨٣) مونك، متفرقات فلسفية يهودية ومسيحية ١٨٥٧ .

(٨٤) رينان أعمال كاملة طبعة كليمان ليفي ١٩٤٩ جـ ٣ ص/١٦ .

(٨٥) برونشويك، دراسات.. في ذكرى ليفي بروفنسال طبعة ميزونوف ولاروز، باريس ١٩٦٢ ص/٥٧ .

(٨٦) المصدر السابق ص/٦٦ .

غير ان المؤلف لاحظ ان ابن رشد يرجع الى غير المالكية من المذاهب الاخرى وانه «لايولي المذهب المالكي ابى ميزة»[87] وانه لايظهر اذن لم يرهنا انه ليست هناك اختلافات طفيفة وانما تباعد عميق تجاه الـ «فقهاء» المالكيين الاخرين وتشبثيتهم الدينية؟

والاشد غرابة ايضا ان المؤلف نفسه لم يشر الىء ان ابن رشد لايتجاوز فحسب تف؟؟؟؟ المذاهب السنية ولكنه لايتردد بالرجوع الى ماوراء رسالى محمد الخاصى الى التقليد الابراهيمي في مجمله الى شرائع موسى ويسوع ومحمد الموحى بها الثلاث.

فحتى رينان نفسه الذي لايستنتج مع هذا جميع النتائج من ذلكن لاحظ بأن «تلك العبارات «جميع الشرائعن الحديث الذائع اليوم عن الشرائع الثلاثة» Omnes Leges Laquentes Trium legum quae rod Sunt تتكرر كثيرا بقلمه وتبدو أنها تشير، في ذهنه الى تعميم جريء»[90]

وفي فصل اخر من رسالته ذاكرا من جديد هذه الجملة يضيف: «انه لايمكننا ان نشك في أن هذه العبارة لم تساهم كثيرا في الاشتهار بالجحود الذي ران عليه طيلة العصور الوسطى»[91]

وانه للملاحظ على العكس ان ابن رشد قد بقي في هذه النقطة كما في نقاط اخرى كثيرة، امينا على روح القرآن وحرفيته الذي يضع في مرتبة تعلو مرتبة جميع الانبياء الآخرين اولئك الذين جاؤوابشريعة سماوية مثل يسوع وموسى ومحمد.

---

(٨٧) نفس المصدر ص/٤٠ .

(٨٨) نفس المصدر ص/٤٧ .

(٨٩) نفس المصدر ص/٤٠ .

(٩٠) المصدر السابق طبعة عام ١٨٥٢ ص/١٦٦ .

(٩١) المصدر السابق طعبة عام ١٨٥٢ ص/١٦٦ ص/٢٩٤ .

«نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان» (٣/٤ ـ ٤)

«شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذي أوحينا اليك وماوصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه» (١٣/٤٢)

«قل ياأهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل ومالانزل اليكم من ربكم.»٢٠٢ (٦٨/٥)

«فإن كنت في شك مما أنزل اليك فسل الذين يقرأون الكتاب من قبلك» (٩٤/١٠)

وهكذا فإن ابن رشد لم يكن الزنديق الجاحد الذي اراد العصر الوسيط المسيحي ان يجعل منه فحسب ولا المنكر للمفارقه الذي كان يقدمه لنا رينان ولكنه كان مسلما فيما وراء حرفيه الـ «فقهاء» وطقوسيتهم المتعصبة، المتصلبة، يلتقي المصدر القرآني للاسلام.

انه ليس مجرد شارح لارسطو وليس فقيهاً **مقلداً** معمّى عليه بشروحات الامام مالك (الذي كان يحفظ له، مع ذلك «موطأة» عن ظهر قلب انما يبذل ابن رشد جهده للالتقاء بالإسلام المبكر، اسلام الرساله القرآنية، الرسالة الشاملة التي حجبتها عصور من التقاليد الاقليميى حتى وان كانت مدينية.

ان الاسهام الاصيل الذي قدمه ابن رشد لانجده، لا في «شروحاته» على ارسطو ولاقى مجادلاته للغزالي التي طالت انطلاقا من مسألة خاطئة: هي مسالة التلاؤم بين الفلسفة اليونانية والوحي النبوي، ولاقى مجموعة قراراته الفقهية كـ «قاضي» في المذهب المالكي.

فابن رشد لايتكلم حقيقة باسمه الا في بحثه الحاسم **حول الانسجام بين الفلسفة والدين** (كتاب فصل المقال)، مع ملحقيه: الـ «الضميمة» و «مناهج الأدلة» (الذي يفضح فيه السفسطائيين فيما يتعلق بالتفاسير الخاطئة للاعتقاد)

اول اكبر تفسير معكوس (تنجم عنه التفاسير المعكوسة الأخرى جميعها) هو التفسير المتعلق بتعريف الفلسفة نفسها.

ابتداء يرى ابن رشد احترام الايمان والشريعة في نقائهما، فيقول: «ان الهدف من هذا البخحث هو ان نعاين من وجهة نظر الشرية ما إذا كانت دراسة الفلسفة والمنطق مباحة او محذورة من الشريعة او اذا كانت مطلوبة، اما لمندوبة واما كواجب».

وابن رشد ينطلق من هذا القياس: «الفلسفة دراسة غنائية للعالم، وعليه فان الشريعة الالهية توجب دراسة كهذه، فالشريعة توجب اذن الفلسفة»[٩٢].

ب وأول معنى معكوس جذري يقوم على تفسير: الـ «دراسة الغائية» بالمعنى الارسطاطاليسي وليس بالمعنى القرآني للعبارة.

بالنسبة لأرسطو أن الـ «محرك الأول» للعالم يدعو إليه جميع الكائنات. وهذه الغائية Teleogie. تكون إذن ماثلة، ملازمة صرفة: المقصودو صعود جميع الكائنات نحو غايتها الأخيرة.

وبحسب القرآن الحركة هي، ليست معكوسة فحسب ولكنها مختلفة أساساً الله هو خالق، مفارق. أعني لاسبيل إلى مقارنته مع جميع الكائنات المخلوقة، التي ليس في وسعها أن تعرف ما هو وإنما فقط ما يفعل. فلسفة **الفعل** وليس فلسفة **الوجود** كل شيء هو «إشارة» آية على حضور الله وفعله. لغة يكلمنا الله بها.

فالله ليس إذن القمة في تسلسل هرمي للكائنات، من دون انقطاع في الاستمرارية ولكن، على العكس، النبع الخلاق، الفعل الذي يضع الوجود. لانستطيع لا ان ندرجه بإحساساتنا ولا أن نعرفه بمفاهيمنا. وإنما فحسب أن نشير إليه باستعاراتنا وبرموزنا كما أن الله لايستطيع أن يبلغ رسالاته إلى البشر إلا با لامتثال. ففي القرآن أن: «الله... يضرب الأمتثال» في الحق والباطل (١٣/ ١٧) أو «ويضر الله الامتثال للناس للعلهم يتذكرون» (٢٥/١٤) وكذلك «ضرب لكم مثلاً من أنفسكم... كذلك نفصل **الآيات** لقوم يعقلون» (٢٧/٣٠).

---

(٩٢) .Averroes, Traite decisif chap I P9

وهكذا فإن ابن رشد يعين بوضوح الفارق الذي يفصله عن أرسطو: إن الـ «محرك الثابت» الذي يجتذب إليه جميع الكائنات، والذي هو عقل يعقل ذاته. لا علاقة له بشيء مع إله القرآن، المفارق والخالق، الذي يقول لكل شيء: «كن فيكون» (١١٧/١١، إلخ) وبالنسبة لابن رشد، بما أن العالم موجود وأنه، بخضوعه للصيرورة، ليس هو الله، فإنه مخلوق.

ما هي علاقته بالله؟ ابتداء كل شيء لله [٩٣]. ففيه (بخلاف المعرفة الإنسانية) فعل المعرفة هو في نفس الوقت فعل الخلق.

«إن المعرفة الألهية هي مختلفة عن المعرفة الإنسانية، فوجود الكائنات هو سبب علمنا، على حين أن المعرفة لدى الله هي سبب وجود الكائنات»[٩٤].

إن خلقه لايتوقف: فهو الخالق الذي لايكف عن الخلق (٨١/٣٥) كذلك «هو الحاضر في كل شيء جد» (٢٩/٥٥). والله قد خلق الزمن مع العالم. فهو إذن ليس في الزمن. ليس ثمة ما «قبل» الخلق. ذلك لأن الزمن ما هو الا علاقة بين حركات. فعن الله «لايمكن القول بأن له بداية وليس له نهاية، ولا أنه يدخل الزمن الماضي أو المستقبل»[٩٥].

ويشير ابن رشد إلى الفارق الجوهري مع العالم:

«ليس الأمر في ذلك على هذا النحو في أمثلة الحركات التي تتابع الواحدة تلو الأخرى أو لن تكون متصلة وأقل من ذلك أيضاً في الاشياء التي توحي بأن السابق منها بسبب اللاحق، كمثل الإنسان الذي يلد إنساناً»[٩٦].

---

(٩٣) «.. له ما في السماوات والأرض...» (١١٦/٢) قرآن.

(٩٤) Averries, Damina عن ترجمة حوراني الانجليزية.

(٩٥) **تهافت** (عن الفرنسية).

(٩٦) نفس المصدر.

وهكذا فإن ابن رشد يحترم تمام الإحترام تنزيه الله، على النحو الذي تشير إليه السورة (١١٢/٣) من القرآن: «لم يلد ولم يولد».

فالله لم يخلق في الزمن، بما أنه خلق الزمن مع الإيماءة، الحركة نفسها التي خلق بها العالم، بالنظر إلى أن هذا الزمن ليس سوى علاقة، **داخل** العالم، بين الأشياء ومتغيراتها.

وتجنباً للتشبيه واحترام مفارقه الله، لابد لنا من الذهاب إلى ما وراء «حرفيه» الرسالة، المعلنة للناس بلسانهم، وبمستوى فهمهم، بالصور، بالتشبيه. ويضرب ابن رشد، أمثلة في ذلك على الخلق بقوله: «إن المعنى الظاهر للكتاب يدعنا نعتقد أنه كان يوجد زمن قبل أن يخلق الله العالم الزمن»[٩٧]. (على سبيل المثال: الخلق في ستة أيام). وكذلك يستبعد بصورة أشد أي تشبيه قد يشين من تغالي الله، فيشير ابن رشد إلى أنه لايمكننا أن نعزو إلى الله الأرادة، ذلك أن هذه الصورة، هذا التشبيه يفترض أن **فيه**، كما لدى الإنسان، مشروعاً يسبق التنفيذ لديه، وعلى نفس المنوال أنه ليس في الوسع، بخلاف البشر، أن نميز لدى الله الفكرة المجردة ونوعية المحسوس. وهذا الإنقطاع الجذري بين الإرادة والمعرفة الإنسانية، والـ «إرادة» أو الـ «معرفة» اللتين، بالمجاز، نعزوها إلى الله، يحترم مفارقة الله.

إنه في مكنة هذا التفسير الـ «مجازي» وحده، التخلص من التشبيه واستبعاد الوهم بأن الفلسفة يمكنها الاستغناء عن الاعتقاد والعقل عن الوحي: ليس في الوسع لا رؤية الله، بمدركاتنا الحسية، ولا تحديده بمفاهيمنا، ولكن فحسب بالـ «إشارة» **إليه** برموز، كما يخاطبنا بحكم، بامثال، في رسالته، إلينا فالوحي ينوب عن العقل الذي يقودنا إلى معرفة الخلق ولكنه لا يستطيع تحديده.

وهكذا فإن كل ادعاء بـ «كفاية» الفلسفة والعقل تكون مستبعدة كما كل نظرية في الـ «فيض»: فما ندعوه، بعبارات إنسانية، بالغة الإنسانية، عمل الله

---

(٩٧)فصل المقال، الفصل الثاني.

وعلمه، «ينذان دون ضرورة تدعوه إلى ذلك، ولا جراء جوهره ولا من أجل شيء خارج **عنه**»[98].

العلاقة الوحيدة التي تتيح لنا أن نسمى (مجازاً) العلاقة بين الله والعالم، هي علاقة الأمر، وهي ما يطابق تمام المطابقة لمعتقد علماء اللاهوت والفقهاء المسلمين الدقيق.

إن الفكرة التي يؤكد عليها ابن رشد بالغ التأكيد فكرة التأويل أو بالأحرى الفهم الرمزي، للنص القرآني، هي على سبيل المثال، بالدرجة الأولى، استرعاء الفيلسوف إلى التواضع، استرعاءً ثابتاً للتنبيه من خطر كل «كفاية» إلى أن لاننسى أبداً بأن ما أقوله عن الله، إن إنسانا هو الذي يقوله، بلسانه الذي لاسبيل إلى مقارنته بالحقيقة الإلهية الواقعة.

ذلك هو الإسهام الأساسي لابن رشد في الفكر الإسلامي : تصور ليس قطعياً للفكرة الإسلامية ولكن **نقدياً**، **فلسفة نقدية** أعني واعية لحدودها ولمسلمتها، معظمة، تبعاً للقرآن، التفكير والعقل، ولاقتضاء التوسع بهما إلى أقصى مداهما.

وعندما تُستنفد امكانياتهما جميعها، تقبل الوحي بتسليم الذي يدل على مالا يستطيع فكرنا بلوغه.

فالفلسفة تلعب دوراً تحريرياً بالعمل على أن نعي مالايكون الله: إننا لانستطيع أن ندركه وبوسائل فكرنا وحدها ولابد لنا من الإنفتاح على رسالته لتقبلها تماماً.

أما الغزالي فمن واقع أنه يطابق كل فلسفة مع فلسفة أرسطو (أو على الأقل مع الصورة التي كان يقدمها لها تلامذة أرسطو المسلمون) لم يتمكن من الاعتراف بهذا الدور الفائق للفلسفة لإعطاء الحياة والاعتقاد كل معناهما. وهذا ما يفسر الحدة في **تهافت التهافت** الذي كتبه ابن رشد ضد كتاب الغزالي **تهافت**

---

(٩٨)نفس المصدر السابق ص/١٢ .

الفلاسفة. ولكنه يسجل اتفاقه العميق مع الهدف المقصود من الغزالي وهو: اللجوء إلى الوحي عندما تتوقف قدرة العقل:

قوله أن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن تراجع فيه إلى الشرع حق. وذلك ان العلم الملتقي من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل أعني أن كلما عجز عنه الفعل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي والعجز عن المدارك الضروري علمها في حياة الإنسان ووجوده منها ما هو عجز بإطلاق وراء ليس في طبقة العقل أن يدرك بما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة ضعف من صنف من الناس وهذا العجز إما أن يكون في أصل الفطرة وإما أن يكون لأمر عارض من خارج من عدم تعلمهم وعلم الوحي ورحمة لجميع هذه الأصناف[٩٩].

إن فلسفة ابن رشد هي هكذا دراسة تمهيدية كما هي تحريرية للاهوت لاينغلق في العقدية والحرفية.

وعليه ينفصل ابن رشد عن ارسطو وعن الفلاسفة الأخرين كالكندي وابن سينا بنقده له بأعمق مما نقله الغزالي - مستأصلاً جذر ضلالهم: الحكم المسبق الذي تكون الفكرة المنطقية وقواعدها وفقاله هي أو حتى تكون شريعة الكائن الحقيقي. فليس في الممكن بلوغ الكائن في تمامه العقل وحده.

فابن رشد هو هنا أيضاً مخلص للرسالة القرآنية: ليس في وسعنا أن نعرف الله كما هو في ذاته، ولكن ليس محسب كما يتكشف لنا بـ «آياته».

فالله ليس كائناً قابلاً للقياس بمفاهيمنا ولكنه الفعل نفسه الخالق لكل شيء والمتجاوز يفيضه من كل جهة مفاهيمنا. وتكون الفلسفة متبورة، مشوهة ومدانة بـ «كفايتها» فحسب عندما تطمح إلى «تقليص» الموجود الحقيقي - وأكثر من ذلك أيضاً الله، غاية الموجودية إلى تفكيرها فيه.

---

(٩٩) تهافت، ٢٢١ ص.ص ٢٥٥-٢٥٦ .

إن مسلك ابن رشد يذهب في هذا الاتجاه نفسه عندما يتطرق إلى مسائل الموت وخلود النفس أو بعث الأجساد. فهو يعترف في ذلك بحدود الفلسفة ويترك المجال كله للإيمان.

ويعتبر كالغزالي أننا نفضى إلى التهافت إذا نحن زعمنا الإجابة على هذه الأسئلة انطلاقاً من مفاهيم العقل وحدها. والفارق هو أن الغزالي كان يكتفي بان يطرح بوضوح تناقضات الفلاسفة وتهافتاتهم.

ولم يطل الأمر بابن رشد عن الابتهاج بتلك التهافتات ليُظهر مصدرها: إدعاء الفلاسفة بإعطاء الإجابة على هذه المسائل بالطريق البرهاني بمفاهيمهم وحدها كما لو أن الفكر متواجداً مع الواقع الحقيقي وفي وسعه استنفاده. فهو يضرب المثل على التواضع العلمي. ويذكر بالقرآن الذي يدعونا إلى ذلك: «ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» (١٧/ ٨٥).

ولم يكن لدى ابن رشد العجرفة للفصل، على صعيد الفلسفة، بين خلود الروح والنشور، بعث الأجساد. حاول فحسب التقصيّ من الوحي عن قصد الله عندما يستدعي كثيراً من الآيات بصور بشرية تماماً، ألوان الغيم في الجنة والعذاب في الجحيم: «أن ما قيل في الدين، عن الحياة الأخرة يحض على الأعمال الصالحة». وهذا المقتضى الأخلاقي، التطبيقي يبزّ كل تأمل.

ففي كل مؤلفه كتاب فصل المقال، **البحث في الإنسجام بين الدين والفلسفة** حيث يظهر إسهامه الشخص لا بصورة جدليه ولكن بناءه، فإننا نميز بوضوح مدلول فكرته الرئيسية فيما يلي:

«إذا كان المعنى الظارة للكتابة المقدسة يدخل في تناقض مع النتائج الحاصلة بالرهان فلا بد من تأويلها أي بالرجوع فيها إلى الرموز...»

فليس المقصود تطويع الإيمان للفلسفة، ولكن على العكس الإدراك بأن القيام بمطابقة عبارة حرفية باستنتاج منطقي، مطابقة تامة، يقود بالضرورة إلى تناقضات، وإلى فهم بان المفهوم عندما يكون المقصود هو العمل الأخلاقي، يجب

ان يقبل فيض شكل آخر من المعرفة، بما ان الوحي ياتي من الله. ومن دون أي سبيل للمقارنة بلسان البشر فإنه يتضح بالصور، بالرموز، بالاستعارات.

والأساس هو ان لانفقد الرؤية، أن لايغيب عن نظرنا إن المقصود هو توجيه العمل في «الطريق المستقيم».

هذا يفترض أن يعبر عن «مسلمات»[101] العمل الاخلاقي تلك، بلسان مطابق لمستوى فهم كل واحد.

ألا ان ابن رشد، من جهة أخرى، لايتردد، بروح «نخبوية» بالغة في القول بأن ثمة «نصوص يجب أن تؤخذ من قبل العامة، بسطاء الناس، بمعناها الظاهر، ومن الناس المثقفين بمعناها الرمزي»[102]».

إن مثل تصورات الجنة والنار على مختلف المستويات لذو دلالة، للوصول إلى عمل اخلاقي يجب ان تعتقد العقول البسيطة بالعقوبات الجسدية والملاذ الحسية في عالم آخر. فهذا الخوف وهذه المنفعة وحدهما يقدران على ابقائها في الـ «طريق السويّ». هذا هو الـ «دين من أجل الشعب»[103]. وعلى العكس إذا كانت هناك عقول أكثر تهذيباً تتمسك بالحرفية فإنها تعتقد أنه «ليس للإنسان من هدف آخر غير والوجود المحسوس»[104].

---

(١٠٠)فصل المقال، فصل ٢ ص/٩ (تبعاً لترجمة حوراني الأنجليزية).

(١٠١)نستعمل هنا عبارة «مسلمة» ليس بالمعنى اللامعقول ولكن على العكس مقدمة ضرورية: لايمكن أن يبرهن عليها بالعقل ولكنها ضرورية لترابطه (كما يقال: مسلمة اقليدس أو مسلمة ركمان، الضروريتان لترابط الفكر ولفعالية العمل على مستوى كهذا من الحقيقة الواقعة).

(١٠٢)فصل المقال. الفصل ٢، XIV ص/١٤ .

(١٠٣)«إن شرح المعنى الباطني للشعب، غير القادر على الفهم هو عدم معتقد بالمعنى الظاهري من دون إحلال أي شيء مكانه» المصدر السابق الفصل ٣، XXI ص/٦ فإن تفسيرات ما وراء الطبيعة لاينبغي إيصالها إلى معرفة الجمهور». الفصل ٣، XXI ص/١٤ .

(١٠٤)المصدر السابق فصل ٣،XXI ص/٢٠ .

وما هو مشترك بين هؤلاء وأولئك أن حياتنا لاتنحصر في نجاحات وفي إخفاقات الحاضر؛ فلا يمكن أن تقدر أفعالنا إلا انطلاقاً من معايير مطلقة (١٠٥)، وهو ما يقتضي المسلمة بحياة اخرى. وكان ابن سينا يأخذ على الغزالي عدم تقريره لدور هذا المستوى في التفسير الروحي لا الجسدي في العالم الثاني(١٠٦). وكان الغزالي في حرمه الضاربة لملاشاة الفلاسفة يقول، مثلاً. عن الكندي ومن وابن سينا:

«يجب الزجر عن مطالعه كتبهم لما فيها من العذر [...] وكما يجب صون الصبيات عن مس الحيات [...] وكما يجب على المعزم ان لا يمس الحية بين يدي ولده إذا علم أنه سيقتدي به ويظن انه مثله» (ص١١٤-١١٥ من طبعة دار الاندلس)

ثم يقول بتأكيد أشد:

«... لأن الخاصة التي يتميز بها الناس عن سائر البهائم هو العلم.. فالإنسان أنسان بما هو شريف لأجله وليس ذلك بقوة شخصه... فمن الحرام إذا بذر هذا الاضطراب فيهم..»(١٠٨).

هذا «الدين من أجل العامة» ليتطلب منها التمسك بحرفيته لكي يبعيتها على طاعته ويقول ابن رشد بلا التباس: «إن العافية الأخلافية هي الخوف من الله»(١٠٩).

غير أنه يقر بإمكان التأويل بل انه هكذا يفسر الـ «أمانة» التي اودعها الله في الإنسان (٢٣/١٧-١٨) بحسب القرآن تفسير يناقش حتى ولو أردنا تقليص الأمانة تعسفاً إلى تغسير معق الحياة المقبلة، لأن النص يلح على خطر الامتيازات

---

(١٠٥)المصدر السابق فصل ٢، XVI ص/١٨ .

(١٠٦)المصدر السابق فصل ٢ XVII، ص/١٠ .

(١٠٨)الغزالي احياء علوم الدين كتاب الحلم فقرة ٢ .

(١٠٩)فصل المقال فصل ٢، XXIII ص/٧ .

الممنوحة للإنسان بخلاف جميع الكائنات الطبيعية الأخرى. ولكن هذا الإنسان الذي نفخ الله فيه من روحه ٢٩/١٥، ٩/٣٢، ٧٢/٢٧)، ليس إنساناً خاصاً منتم إلى «نخبة»: فهذه المزية هي مزية جميع الناس بالنسبة للطبيعة وليس بالنسبة لبعض منهم ممن ينكرون على العامة هذا الحق.

والحال أنه من الممكن، بحسب ابن رشد، إعطاء تفسير رمزي وروحي للحياة المقبلة: «كل رأي يسمح به إلا إذا كان يرفض نهائياً فكرة حياة أخرى»[١١٠].

وفي مرة اخرى، وهو يعمل على استنتاج الدعوة إلى رمز لتعالي إله لا يحيطه الإحساس ولا المفهوم، يضيف هذا القول: «هذا التصور أكثر ملاءمة للنخبة» ويستند إلى حجة حديث يقول: «ليس في عالمنا هذا شيء يشبه ما في العالم الآخر إلا الكلمات»[١١١] كذلك يتذرع ابن رشد بنفوذ الغزالي في تمييزه خمس طرائق للوجود: جوهري، حسي، خيالي، تصوري، ميتافيزيكي[١٢٢].

وكان يمكنه التذرع مباشرة أكثر بنفوذ الغزالي الذي يكتب: «سأل رابعة: «ما هو اعتقادك حقيقة»؟ فأجابت: إنني لا أعبد الله خوفاً من النار ولا حبا للجنة، إذاً لكنت ضالة في عبادتي. إنني اعبده لحب في ذاته ولشوق حار إليه». ثم إنها أنشدت قصيدة في مدلول الحب:

أحـــبــك حـــبـــيّن: حـــب الهوى
وحـــب لأنـــك أهـــل لـــذاك
فـأمـــا الـــذي هـــو حـــب الهوى
فـــشـــغـــلي بـــذكـــرك عـــمـــى ســـواك

(١١٠)ابن سينا كتاب **الكشف في منهج الأدلة** ص.ص ٥، ١٤، ١٢٢ .

(١١١)نفس المصدر ص/١٢٣، كذلك فإن ابن سينا يذكر هذا الحديث في **تهافته**.

(١١٢)الغزالي.

وأمـا الـذي أنـت أهـل لـه

فـكـشـفـك الحجـب حـتـى أراك

فـلا الحمـد في ذا ولا ذاك لي

ولـكـن لـك الحمـد في ذا وذاك

ولاشك في أنها ودت أن تعني بالحب والهوى حب الله من أجل نعمائه التي يسبغها عليه ومن أجل ما يمنحها إياه في هذا العالم، وأما الحب الذي هو «أهل له» فهو ما يتكشف لها من سنائه وسموه. وهذا هو أسمى الجبين وأقواهما وبهجة التماس سنائه الأعظم(١١٣).

في هذا المنظور المشترك لدى ابن رشد كما لدى العزالي(١١٤) أن الثنائية جوهرية:بالنسبة للعامة الحرفية، بالنسبة للنخبة الروح.

وهنا يمكن التساؤل ما إذا كان ثمة علم تربية للانتقال من هذه إلى تلك أو إذا كان المقصود على العكس دينين، ليسا مختلفين وإنما على العكس متعارضين.

لأنه إذا قيل، بحسب الحرفية: أطع، وإلا فإنك سوف تعاقب أو أنك سوف تكافأ فإننا ندعو فحسب إلى الخوف وإلى المنفعة. أفلا نكون هنا قد حولنا الله هكذا إلى شرطي سماوي لايمكننا الإفلات من قبضته والذي يكون أبدى العقاب: وما هذا بأخلاق ولا هو دين وإنما سياسة. وليس هو البتة تمهيد لروحانية حقيقية، التي تكون جهنم بالنسبة لها مجاز اللاابتعاد عن الله، ولفقدان ارشاده».

---

(١١٣)الغزالي إحياء علوم الدين ٤ فصل ٤ ص/٣٦ .

(١١٤)الدين ما يزالون اليوم يتمسكون بمعارضه أحدهما بالآخر، بإقحام ابن سينا وتعظيم الغزالي، يتجنبون التصدي لهذا الجانب من عمل الغزالي الذي افضى به إلى الصوفية. فهذا «الخصي» للغزالي يشوه وجهه الفطيم بتقليص عمله إلى جزئه الجدلي والهادم للفلسفة.

وكان الغزالي يكتب متبرءاً من أهمية نقص القرآن: «إن مدلول الحياة الأخرى هو الوصول إلى مقربة من الله تعالى والحصول على السعادة بلقائه»[١١٥].

ويبدأ الغزالي الفصل الأول من الكتاب السادس من الجزء الرابع (حول النجاة) من كتابه: **أحياء علوم الدين** على النحو التالي:

«أعلم أن الأمة مجمعة على أن الحب لله تعالى ولرسوله ﷺ فرض، وكيف يفرض ما لا وجود له. وكيف يفسر الحب بالطاعة **والطاعة نبع الحب وثمرته** ؟ فلا بد وان يتقدم الحب ثم بعد ذلك يطيع من أحب ويدل على إثبات الحب لله تعالى وهو دليل على إثبات الحب وإثبات التفاوت فيه».

فتأكيد حب الله تعالى ظاهر في كلامه:

«.. بقوم يحبهم ويحبونه». (قرآن٥/٤٥).

وفي كلمة أخرى من الله تعالى: «.. والذين أمنوا أشد حباً لله....» (٢/ ١٦٥) كذلك فإنه في مقدمة الفصل التاسع يفصح بدقة أكثر بقوله:

«أعلم أن من أنكر حقيقة المحبة لله تعالى فلا له وان ينكر حقيقة الشوق. إذ لايتصور الشوق إلا إلى محبوب. ونحن نثبت وجود الشوق إلى الله تعالى وكون العارف مضطر إليه بطريق الاعتبار والنظر بأنوار البصائر وبطريق الاختبار والإثار».

كذلك فإن الغزالي يدين موقف حنبل ويدحضه قائلاً:

«وقد ذهب بعض المتكلمين إلى ابتكار الأنس والشوق والحب لظنه أن ذلك يدل على التشبيه وجهله بأن جمال المدركات بالبصائر أكمل من جمال المبصرات ولذة معرفتها أغلب على ذوي القلوب. ومنهم أحمد بن غالب يعرف بغلام الخليل أنكر على الجنيد وعلى أبي الحسن النوري

---

(١١٥)إحياء علوم الدين الكتاب ٣٦ فقرة ٤ المقدم.

والجماعة حديث الحب والشوق والعش حتى أنكر بعضهم مقام الرضا وقال ليس إلا البصر فأما الرضا فغير متصور. وهذا كلام ناقص قاصر لم يطلع من مقامات الدين إلا القشور فظن انه لا وجود إلا للقشر. فإن المحسوسات وكل ما يدخل في الخيال من طريق الدين قشر مجرد ووراء اللب المطلوب فمن لم يصل من الجوز إلا إلى قشره يظن أن الجوز خشب ويستحيل عنده خروج الدهن منه هذا الرجوع إلى الغزالي لايشكل استطراداً في خاتمة هذا الفصل عن ابن رشد وإنما يتيح على العكس أن نفهم لماذا ازدهر الإسلام بجميع أبعاده الداخلية الروحية في الأندلس،

فإن أثر الغزالي، في المشرق، كان مبتوراً في الصوفية التي كان يفضى إليها، في شبه الجزيرة الايبيرية، حيث كان الإسلام، على ما رأينا، قد جاء مضافاً إلى تقليد مسيحي، فإن الفلسفة مع ابن رشد، كانت تنتهي في «لاهوت سلبي»، سبق ان استكشفها أباء الكنيسة، وإلى فكر نقدي تعرض لشراسة الاعتقاديين المتزمتين من المتكلمين الذي آل بهم الأمر إلى انتزاع أدانه ابن رشد.

وفي الاندلس انطلق الإسلام انطلاقاً جديداً بابن عربي الذي سيلعب الحب لديه دوراً كبيراً كما في الروحانية المسيحية.

وتتضح وحدة التقليد الإبراهيمي في الاعتقاد وفي الفلسفة النقدية، بنفس القوة التي اتضحت بها عند ابن رشد، ومسارب الفكر المتقاربة جداً، عند الفيلسوف اليهودي الكبير موسى ابن ميمون، من قرطبة المعاصر لابن رشد، الذي تنضوى أعماله، المكتوبة، من جهة أخرى، باللغة العربية. في مسار الفكر الإبراهيمي نفسه وإن كان تفكيره حول النبوءة ينصب لا على محمد وإنما على موسى.



٧ـ الحاخام موسى ابن ميمون(Maimonide) (١١٣٥ـ١٢٠٤)

كتب ر. مزراحي R.Misrahi في موسوعة اونيفر ساليس: «ربما كان ابن ميمون هو الفيلسوف اليهودي الوحيد بمعنى العبارة الدقيقة... أنه ليس فحسب مثل سنيوزا أو ماركس أو فرويد فيلسوفاً أو عالماً مولوداً وسط جماعة من اليهود [...] فابن ميمون هو كذلك وبخاصة مفكر اثاره يهودية بمحتواها بل وباتجاهه نفسه [...] وحالياً يؤخذ على أنه الممثل الأبرع للفكر الديني وللتقليد اليهودي. ذلك التقليد اليهودي الذي يتألف حقيقة، من ثلاثة مراكز للمراجع رئيسية: التوراة [...] التي هي الشريعة، التلمود، شرحها؟ [...] وأخيراً فلسفة ابن ميمون التي هي تقنين تأليفي لليهودية الصحيحة و«لتكرار الشريعة» (المعنى الحرفي لمؤلفه الأول الكبير: **تثنية التوراة ١٩٨** Mishneh Torah 198.[١١٨]

وهذا الفيلسوف اليهودي الكبير هو حلقة في سلسلة من نمو الروحانيين الأندلسيين، لا لأنه يكتب باللسان العربي فحسب. فإنه قدم مساهمته الخاصة، كالمفكرين المسلمين، مشاركاً في نفس الثقافة ومواجهاً نفس المسائل.

لقد نهل من نفس المصادر ففي رسالة موجهه إلى مترجمه صموئيل بن تيبون Samuel Ibn Tibban، سردها ابن ميمون على النحو التالي: بادىء ذي بدء أعمال أرسطو وشروحات الأسكندر **الأفروديسي** عليها ومعاصر ابن رشد، الذي يمتدحه في رسالته تلك والفارابي الذي استوحى منه دولة نموذجية من النمط الأفلاطوني ولكن حيث يحل النبي محل «الملك ـ الفيلسوف» عند

---

(١١٨)انسيسكلوبيدي أو نيفيرسالس مجلد ١٠ ص/٣٣٦ .

(١١٩). A.Marx. J.Q.R. XXV, 1934-1935, P.P374-381

أفلاطون)، وابن باجة Avenpace، وابن سيناء الذي يغتر من بالغ الاقتراب في قصوره للتنبؤوية والفلاسفة اليهود إسحق إسرئيلي ويوسف بن صادق. إلخ.

إن تماثله مع ابن رشد مدهش وهو الذي ولد قبله بتسع سنوات وتوفي قبله بست سنوات.

وكان هذا وذلك فقيهين ضليعين متمكنين من تقليد كل منهما الخاص، ابن رشد في المذهب المالكي وابن ميمون في التلمود وكل منهما تعرض لعداوة المتعصبين الـ «فقهاء» أو الربّانيين؛ اجبر ابن ميمون على النفي بعد أن فرض الموحدون بدخولهم إلى الأندلس عام ١١٤٨ الاعتناقات الدينية بالقوة، ومات ابن رشد في فاس مغضوباً عليه.

ومن خلال هذين المفكرين الكبيرن وضع الاتحاد الموفق الوثيق اليهودي العربي المتحقق في قرطبة موضع الاتهام. ذلك الاتحاد الذي امكن لحاييم زافرين أن يقول عنه:

«يحق لنا الكلام عن تكافل يهودي ـ مسيحي إذا ما نحن أخذنا بعين الاعتبار الإسهام الذي قدمته الثقافتان التلقائيتان، اليهودية والعربية الواحدة إلى الأخرى من دون المساس بتمامية كل منهما الخاصة وهذا ما كان من تأثير اليهودية على خلق الإسلام، وتلك كانت كذلك مؤشرات طرق الحضارة الإسلامية والعربية المختلفة، على اليهودية والأدب العبري. لقد استطاعت اليهودية النهل من الحضارة العربية الإسلامية المحيطة بها، العائشة في كنفها، مع الإبقاء على هويتها والمحافظة عليها باكثر سهولة كثيراً مما فعلت في مجتمع الاسكندرية الهيللنستي أو في العالم الحديث [...] فما وجدت اليهودية أبداً في حياتها [...] في حالة من التكامل بالغ الخصب مثلما وجدت في الحضارة الإسلامية العربية في العصر الوسيط».[١٢٠]

---

(١٢٠)حاييم زفراني: ابن ميمون، جوالاً في العالم الفكري اليهودي ـ الإسلامي (تقرير مقدم إلى الأكاديمية الملكية في مراكش، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٥ ص/٧ ص/٨ .

وكان ابن ميمون نفسه واعياً شاعراً بهوية المسائل داخل الطوائف الإبراهيمية الثلاثة:

«فما في ذلك من شك أن هناك أشياء تهم على حد سواء الأمم الثلاث واعني بها اليهود والمسيحيين والمسلمين، كالاعتقاد، على سبيل المثال، بخلق العالم وبامور اخرى أيضاً».[١٢١].

إن ابن رشد وابن ميمون عالمان عامّان كانا طبيبن عظيمين، أحدهما هو ابن رشد طبيب السلطان أبي يعقوب يوسف (١١٦٣-١١٨٤) بمراكش والآخر هو ابن ميمون طبيب السلطان صلاح الدين بمصر. ففي الرسالة المؤرخة بـ ٣٠ أيلول/ سبتمبر ١١٩٩ الموجهة إلى صموئيل بن تيبون، نقرأ للبروفنس صاحب الترجمة العبرية **للدليل**، مايلي:

كان السلطان يقيم في القاهرة بينما كنت أسكن الفسطاط على بعد أربعة آلاف ذراع [...] وكنت أقوم مبكراً جداً بزيارة الملك كل صباح».

وكان ابن ميمون الذي عاش في مصر، بالفسطاط، حوالي ربع قرن، من عام ١١٨٠ إلى حين وفاته «أميراً» على الطائفة اليهودية بأكملها في مصر.

وقد أعد الفيلسوفان الكبيران، لتصرو اعتقادهما، **منهجاً نقدياً**. وفي تطرفه لنفس مسألة العلاقات بين العقل والإيمان كان كانت Kant يطري في عمله ابن ميمون.

وليس في مكنتنا أن نعرف ابن رشد بانه مجرد ارسطاطاليس ومالكي كمت واننا لانستطيع تعريف ابن ميمون ارسطاطاليس وتلمودي.

ففي وسعنا مع ابن ميمون أن نعيد المشوار الفلسفي نفسه الذي قطعه ابن رشد، مبينين في الطريق المقاربات والتباعدات وإسهام ابن ميمون الخاص.

إن مؤلفات ابن ميمون الرئيسية الثلاثة هي التالية:

---

(١٢١)موسى بن ميمون، دليل الحائرين ترجمة مونك، طبعة فيرديه باريس ١٩٧٩ ص/١٧٦ (جميع استشهادتنا مقتبسة من هذه الطبعة).

١ـ **تثنية التوراة** La Mishneh Torah، ومنها «كتاب المعرفة»[١٢٢] الذي يشكل القسم الأول حيث يعطينا تركيباً خاطفاً لوصايا الاعتقاد اليهودي وشريعته.

٢ـ **دليل الحائرين:** Le Guide des Egasrés حيث يساعد يهود عصره على التوجيه الصحيح وسط الثراء الفكري للثقافتين اليونانية والإسلامية.

٣ـ **البحث في مجالس الكهنة الثمانية** وهو تأمل أساسي في معنى حياة الإنسان.

من خلال هذه المؤلفات الثلاثة يعالج أساساً مسائل في منهجية الاقتراب من الإيمان وفي خلق العالم، وفي التنبؤية وفي المعرفة الإنسانية وفي المعرفة الإلهية، وفي الشريعة، وفي الشر وفي حرية الإنسان.

إن **المنهج النقدي** في التفكير بالاعتقاد لدى ابن ميمون قريب جداً من منهج ابن رشد، قراءة «مجازية» للتوارة (كما، لدى ابن رشد، بالنسبة للقرآن) هي، مثلما لدى شبيهه المسلم، مخططا مشروع «لاهوت سلبي». مع انبثاق توجه جديد للتفسير: هو المنظور التاريخي.

وقد لخص ابن ميمون تصور المجاز بمشكلة عن القصر لتعيين ما يمكن أن تكون «المعرفة الحقيقية لله»، قال:

> استهل خطابي. في هذا الفصل بأن اقدم لك المثل التالي: كان العاهل في قصره وكان جزءاً من رعاياه في المدينة وجزء خارج المدينة. من أولئك الذين كانوا في المدينة. البعض كانوا يولون ظهورهم لمنزل العاهل ويتجهون إلى جهة أخرى، والآخرون يولون وجوههم إلى منزل العاهل ويسيرون نحوه. ساعين إلى الدخول إلى مسكنه والتمثيل لديه ولكنهم حتى ذلك الحين لم يكونوا قد ابصروا بعد حائط القصر. فمن أولئك الذين

---

(١٢٢)جميع إحالاتنا إلى هذه المؤلفات مستخرجة من طبعة دار النشر الجامعي الفرنسي، المنشورة برعاية «الاليافس الإسرئيلي العام» باريس ١٩٦١ .

كانوا يلجون إليه، البعض كانوا. إذ وصلوا يدورون حوله. بحثاً عن مدخل، والآخرون دخلوا وراحوا يتجولون في الأروقة، واخيراً وصل بعضهم إلى المكان الموجود فيه الملك أعني إلى محل إقامة العاهل. إلا أن هؤلاء وإن بلغو هذا المقرة لم يكن في وسعهم أن يروا العاهل ولا أن يكلموه، فقد كان عليهم بعد ان ولجوا إلى داخل المسكن أن يقوموا كذلك ببعض المساعي التي لامفر منها وعندئذ فحسب كان في وسعهم المثول في حضرة العاهل ورؤيته عن بعد وعن قرب وسماع كلامه أو مخاطبته»[١٢٣].

ويسوق إلينا ابن ميمون «مفتاح مثله بتسميته فئات الناس الممثلين لمختلف درجات البعد أو القرب من معرفة الله:

- «خارج المدينة»: أولئك الذين ليس لديهم أي إيمان ديني.

- «في المدينة ولكن يولون ظهورهم للقصر»: أوالئك الذين يكونون في ضلال من الرأي. كلما ساروا، كلما ابتعدوا.

- «أولئك الذين يسعون إلى الدخول، ولكنهم لم يروا حتى المغر»: رجال دين ولكنهم جاهلون ويكتفون بالممارسات الطقوسية.

- أوالئك الذين وصلوا إلى القصر وراحوا يدورون حوله»: وهم «الذميمون» (من بين الفقهاء المسلمين أو الربانية التلموديين) الذين لايتبصرون بمبادىء الدين الأساسية.

- «أولئك الذين دخلوا إلى الأروقة والإبهاء»، فلاسفة يتبصرون في تلك المبادىء الأساسية. من بينهم «أولئك الذي يقتربون من اليقين... وهم الذين وصلوا إلى داخل المقر من العاهل [١٢٤].

إن هدف الـ «دليل» هو ان يقودنا إلى هنا. في طريق إبراهيم، طريق الكفاح ضد الوثنية وجميع اشكال التجسيمات، باتباع سيرة الأنبياء، ويستشهد ابن

(١٢٣)دليل التائهين، المذكور سابقاً ص/٦١٥ .

(١٢٤)المصدر السابق ص/٦١٦ .

ميمون بـOsee الذي يقول له الرب الأعلى (XII/ ٢): «واتخذ ابن ميمون على عاتقه مهمة «تفسير رموز النبوة» وقام بذلك انطلاقاً من دراسة علم الدلالة.

قال: «التوراة تتكلم بلسان الناس» [١٢٥]، ويطبق هكذا على الله بالضرورة مجازاً عبارات مقتبسة من تجربة البشر الجسدية، كما على سبيل المثال: «صعد» أو «هبط» والكلمتان ترجمة مادية لأبسط جهد للسيطرة على الذات أو الاستفهام للغرائز والأهواء.

«تقاد العقول بفكرة **الجسدانية** إلى إدراك **إنه موجود** وبفكرة **الحركة** إلى إدراك **إنه حي**[١٢٦]. فعندما يتكلم البشر عن الله يضطرون إلى اقتباس الصور من العالم المرئي لاستحضار اللامرئي.

فذلك هو «مفتاح هذا البحث»[١٢٧] حيث يوصى بالاتصال بكل فرد وفق معيار فهمه[١٢٨]. وعليه فابن ميمون أكثر جزماً في الروحانيين من ابن رشد كذلك في استبطان تمثلات الجنة والنار.

وهو في هذه النقطة أقرب إلى الغزالي والصوفيين الأخرين، إذ يكتب عن الإنسان الذي يخدم الله بحب أو عن حب: «لاتحركة لا الخشية من العقاب ولا الأمل بأن يرى نفسه مستحقاً لثواب، ولكنه يمارس تطبيق شريعة الحقيقة بسبب انها هي الحقيقة وسوف تكون هبة السعادة فيضاً [١٢٩]. هذه الدرجة من العبادة تكون درجة رفيعة على نحو خاص لايرتقي إليه كل حكيم وقد بلغها أبونا إبراهيم الذي كان يدعوا الرب: «خليلي» (اشعيا ٤١/٨)

---

(١٢٥)المصدر السابق ص/٦١ .

(١٢٦)المصدر السابق ص/٤٦ .

(١٢٧)المصدر السابق ص/٤١ .

(١٢٨)المصدر السابق ص/٧٥ .

(١٢٩)**كتاب المعرفة** الفصل التاسع ص/٤٣١ .

(١٣٠)المصدر السابق الفصل العاشر ص/٤٢١ .

ماذا يفهم من **حب الله** كما يليق **بان يُحب؟** فذلك بأن نكنّ له حباً عظيما، قوياً عنيفاً إلى أقصى مدى، إلى حد أن النفس تكون أسيرة هذا الحب وأن يكون متسلطاً عليها تسلطاً ثابتاً، كما لو كانت مصابة بالجوى، مرض الحب، الذي يحتل على الدوام فكر المحب بحب محبوبته ويكرهه على التفكير فيها دائماً، جالساً أو واقفاً بل وحتى عندما يأكل أو يشرب. كذلك هو أشد من حب الله في قلب محبيه الذين يجعلون منه شغلهم الشاغل الدائم وكما يوصى بذلك الكتاب المقدس بان «تحب الرب الهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك» (الكتاب الخامس من إسفار موسى ٥/٦) ولم يقل سليمان مجازاً شيئاً غير ما جرى تحليله في هذه الفقرة عندما أعلن في **نشيد الانشاد**: «انعشوني بالتفاح فإني مريضة حباً» (٥/٢/ ذلك **نشيد الانشاد** فضلاً عن ذلك ليس باكمله سوى رمز لحب الله.

ولابن ميمون نفس رأي ابن رشد في ضرورة قصر التفسير على الـ «نخبة» واقتضاء الطاعة الحرفية من الشعب، من العامة، خصوصاً عندما يكون المقصود متعلقاً بالمعتقدات التي تؤثر مباشرة على السلوك. فقد كتب في هذا يقول: «لنحترس من طاعة وصايا الشريعة خوفاً من نار جهنم أو رغبة في ملذات الغيم. فليس من اللائق عبادة الرب على هذه الصورة: وهذه العبادة تكون خوف، والخوف ليس مستوى لا الأنبياء ولا الحكماء. إنما العامة وحدهم والنساء القاصرون هم المدربون على القيام بعبادة الله بمثل هذه العبادة حتى يكتسبوا بصيرة أكبر فيعبدوا الله بحب»[١٣١].

إلا أن ابن ميمون في نقده للتشبيه كان أكثر جذرية من ابن رشد. فقد قال: «يجب تنزيه الله عن التشبيه بكائن من كان من بين الكائنات». [١٣٢].

---

(١٣١)المصدر السابق الفصل العاشر ص/٤٢٠ .

(١٣٢)**دليل التائهين** مصدر مذكور سابقاً ص/١٢٩ .

وهو ينطلق من نفس المبدأ؛ ليس في وسعنا القول بأن الله هو في ذاته «فما من وسيلة لإدراك الله بغير إثارة»[132] «إن صفاته هي أعماله»[133] فإن عمل الله لا يمكن أن يكون مختلطاً مع العمل الانساني، ذلك أن «الفاعل - بالنسبة له - ليس سابقاً لفعله»[134] على شاكله ما يكون، لدى البشر، فالفنان متقدم وخارج عن أثره، على أن بالنسبة لله «عمله هو نفسه جوهره»[135].

ويلتقي ابن مأمون مرة أخرى بابن رشد؛ أن معرفة الله «ليست من نفس نوع معرفتنا»[136] «أن معرفتنا نحن لا علاقة لها بعلم الله، إلا الاسم»[137] ذلك «أن ما نعرفه نحن الآخرون إننا لا نعرفه إلا من التأمل بالموجودات ولهذا فإن علمنا لا يمتد ليشمل لا الأشياء المستقبلية ولا ماهو لا نهائي... والأمر ليس كذلك فيما يتعلق بعلم الله؛ فمعرفته لا تأتيه من طريق الأشياء... بل على العكس، إن هذه الأشياء يتعلق بعلمه الذي سبقها والذي خلقها»[138].

نحن هنا في قلب، في صميم فلسفة **الفعل** من الفكر السامي على طرفي نقيض من فلسفة **الوجود** من الفكر اليوناني.

يلخصها ابن ميمون بعبارة جليّة؛ «الله موجود ولكن ليس بالكينونة»[139] فالله الخالق على الدوام، الذي لا يكن عن الخلق هو عمل؛ «إن وجوده ووجود كل شيء لا يُدعيان، لا هذا ولا ذاك، وجود إلاّ مجانسةً»[140] إنه «لا يوجد فحسب كما توجد الأرض وكما توجد السماء»[141].

(١٣٢)**دليل التائهين**مصدر مذكور سابقاً ص/١٢٩ .

(١٣٣)المصدر السابق ص/٧٨ .

(١٣٤)المصدر السابق ص/١٢٤ .

(١٣٥)المصدر السابق ص/١٦٥ .

(١٣٦)المصدر السابق ص/١٦٣ .

(١٣٧)المصدر السابق ص/٤٧٦ .

(١٣٨)المصدر السابق ص/٤٧٨ .

(١٣٩)المصدر السابق ص/٤٧٩ .

(١٤٠)المصدر السابق ص/١٥٤ .

(١٤١)المصدر السابق ص/٩٤ وص/١٣١ .

«الله لا يوجد على منوال الكائنات الأخرى الموجودة؛ إنه من الفعل الذي يجعلها موجودة. إن مفاهيمنا، الناشئة من ضرورة تحديد الأشياء، الموضوعات، ليس في وسعها تحديد ما يكون فيما وراء الإدراك المحسوس والمفهوم. فالمجاز وحده والرمز يستطيعان تعيينه.

كان اللاهوت السلبي لحظه في هذه المسيرة.

في الله، يمكننا فحسب بالمفاهيم أن نقول ما ليس هو، ما لا يكونه، فإنه «الصفات السلبية هي تلك الصفات التي يجب أن نستخدمها لتقود الفكر نحو ما ينبغي الاعتقادُ به إزاء الله»[١٤٣].

«كل صفة نعزوها له، إما أن تكون صفة فعل وإما يجب النظر إليها على أنها نفي»[١٤٤] «فليس ثمة وسيلة لإدراك الله بغير السلب»[١٤٥] فعن الله نستطيع فحسب القول ما ليس هو.

تأويل رمزي، لاهوت سلبي، إنكاري، وأخيراً قراءة تاريخية للرسالة؛ هكذا يثبت ابن ميمون أن بعض الاقتضاءات، مثل التضحية بالحيوانات، وإن كانت من مخلفات العادات القديمة، قد حوفظ عليها من قبل الله، لأن تحريمها مباشرة «كان عندئذٍ يبدو غير مقبول»[١٤٦] (**دليل** ٣٢/٣).

هناك إذن ما يمكننا أن ندعوه علم تربية الهية تجري عمليات التحول في التاريخ آخذة في اعتبارها لسان كل شعب ومستوى فهمه.

فالله «استخدم وسيلة غير مباشرة وهو ينذرنا بأنه سوف يثيبنا على طاعتنا وإنه سيعاقبنا، على عدم الطاعة، على العصيان» (**دليل** ٣٢/٣).

---

(١٤٢)المصدر السابق ص/١٠٠ .

(١٤٣)**كتاب المعرفة** مصدر مذكور سابقاً ص/٤١٣ .

(١٤٤)**دليل الحائرين** ص/١٣٦ .

(١٤٥)المصدر السابق ص/١٣٦ .

(١٤٦)المصدر السابق ص/١٣٩ .

لقد بلّغ موسى الرسالة في لحظة من تاريخ ومن حياة شعب، ليعلّمه «وجود الله ووحدانيته من دون أن تستهجن العقول وتجعل من إبطال الاحتفالات التي كانت مألوفة لديها»[147].

فهذا الأخذ بعين الاعتبار، فيما وراء كل حرفية، للظروف التاريخية التي تنزلت فيها الرسالة يشكل اسهاماً من ابن ميمون لقراءة وتأويل وتطبيق الشريعة الإلهية في كل عصر جديد.

أن يكون الله قد أرسل لكل شعب رسله، ناطقين بلسان هذا الشعب وفي مستوى فهمه حتى تدرك هذه الرسالة، لا يبدو ذلك قط من الأمور المتنازع فيها، لدى قراءة الأديان المتتالية الموحى بها.

ولكن يمكننا عندئذ أن نطرح على أنفسنا سؤالاً ثانياً: هل يجب أن تتأبد هذه الصياغة التاريخية للرسالة الأزلية في كل مجتمع، باستمرار معاملة «الانسان العامّي» كطفل، بتبليغه الرسالة في شكلها التاريخي الذي أمكنه أن يتلقاها بصورة شرعية منذ قرون وفي قراءتها الحرفية؟.

السؤال الثاني الذي يجيب عليه ابن ميمون بكل وضوح هو التالي: إذا كانت بعض ضرورات الشريعة أو التقليد (مثل التضحية بالحيوانات أو الأوصاف الحرفية للجنة والنار) تبدو لنا اليوم قديمة تاريخيا وبالتالي بالية تماماً، فلما الابقاء عليها إلى جانب المعاني الرمزية التي تتيح لنا الارتقاء ليس إلى روحانية داخلية أرفع فحسب وإنما كذلك إلى نظام اجتماعي أقل نخبوية.

يسوق ابن ميمون لذلك حجة تبدو له أساسية: ولو كانت بعض المعتقدات وبعض الممارسات تبدو اليوم كما لو أنها تعبيرات عن وضع تاريخي تام فإن تغييرها سوف يكون وضع ثبات الشريعة موضع التساؤل وبذلك، وفقاً له، وجود الأمة اليهودية نفسها وهويتها.

---

(١٤٧)المصدر السابق ص/٥٢٤ .

فإن ما يبقى فيما وراء حوادث العصر ممكنة الوقوع والتصورات المرتبطة وتلك التفريعات الاجتماعية، هو أن ابن ميمون أدخل في التفسير، البعد التاريخي، لقد بيّن كيف أن رسالة أزلية، مع القيم المطلقة التي توحي بها تستطيع أن تتضح في تاريخ.

هذا النزول اللأزلي في الزمن يدعو إلى التفكير، بصدد كل وحي، أعني بصدد كل تدخل من الله فقي تاريخ البشر (التوراة والقرآن هما لحظتان من تلك التدخلات)، وفي قصد الله وفي هدفه، فيما وراء كل أية «مُنزّلة».

وأخيراً يلح ابن ميمون على قاعدة للمنهج أساسية لفهم العالم ولقراءة المنصوص المقدسة: مبدأ **الجملة**، الوحدة العضوية لكل شيء. «أعلم أن هذا الكون في جملته لا يشكل إلا فرداً واحداً»[148].

إن وحدة العالم هذه تنجم عن وحدة الله: تماماً كما في الجسم الانساني يكون من المحال «أن يكون القلب والكبد منعزلين... كذلك مستحيل أن توجد أجزاء الكون بعضها من دون الأخرى»[149].

ومبدأ الجملة هذا صحيح على جميع المستويات. فإن مختلف آيات الكتاب، ولو أنها في صياغتها الحرفية تبدو أنها تحتوي على تناقضات، تظهر وحدتها إذا ما فتشنا على المعنى العميق فيما وراء الحكم والاستعارات. وبصورة أعم يغبر الإيمان والعقل، المرادان من الله نفسه، عن الحقيقة نفسها.

خلق العالم أم قدمه عند ابن ميمون

انطلاقاً من هذه المنهجية يمكن التصدي لمسائل الخلق والتنبؤية والشريعة. «في النبوءات أن الله هو سبب كل شيء»[150] وابن ميمون لا يطمع إلى تحديد فعل الخلق هذا بمفاهيم: «تلك هي نقطة يتوقف عندها»[151].

(١٤٨)المصدر السابق ص/٥٣٣.

(١٤٩)المصدر السابق ص/١٨١ .

(١٥٠)المصدر السابق ص/١٨٥ .

(١٥١)المصدر السابق ص/٤٠٣ .

ولكن «ليس المهم أن يكون العالم أزلياً أو أن يكون مخلوقاً»[١٥٢]. يمكن الصعود من سبب إلى سبب؛ فإن هذا التسلسل إلى ما لا نهاية سيقودنا بالضرورة «إلى وجود شيء خارج من العدم المطلق»[١٥٣]. وهذا لا يحل أية مشكلة. فمثل هذا الضرب من الاستدلال غير مقبول لأنه يسقط على الله مقولات عقلنا البشري. على سبيل المثال مقولة الزمان والمكان. إن الله «بالنظر إلى أنه ليس جسماً، لا علاقة له البتة بينه وبين الزمن»[١٥٤]. وأقل من ذلك أيضاً مع المكان.

كذلك أن الله لا «شبيه له مع كائن من كان بين الكائنات»[١٥٥] فهذا هو تعريف التنزيه.

المهم - والممكن - ليس أن نقول ماهو الله، ولكن ماذا يفعل. فمن الممكن، يقول ابن ميمون، أن «نعرض، بأدلة تقترب من الاثبات أن هذا **الكون** يدلنا بالضرورة على خالق يعمل عن قصد»[١٥٦].

فتسأله عن سبب هذا الكون الأول، عن علة الوجود وعن غايته[١٥٧] توصل ابن ميمون الرجل العابد لله إلى نفس النتيجة التي توصل إليها ابن رشد؛ «فكما أننا لا نستطيع البحث عن السبب النهائي لوجود الله، كذلك لا نستطيع البحث عن السبب النهائي لإرادته»[١٥٨] وهنا ينوب الوحي عن العقل.

ولسوف لا نستأنف المجادلة في خلق العالم أو أزليته.

---

(١٥٢)المصدر السابق ص/١٧٨ .

(١٥٣)المصدر السابق ص/١٧٩ .

(١٥٤)المصدر السابق ص/٢١٥ .

(١٥٥)المصدر السابق ص/١١٨ .

(١٥٦)المصدر السابق ص/١٢٩ .

فعلى الرغم من أن ابن ميمون شخصياً، مقتنع بخلق العالم، فأن يقدر بأن توكيد أزلية العالم لا يضع وجود الله موضع الشك، لأنه، كما يقول: «إذا كان العالم هو أزلي، فإنه ينتج عن ذلك بالضرورة[...] أنه يوجد كائن[...] واحد، دائم، أزلي، لا سبب له وأنه لا يتغير، هذا الكائن هو الله». فأن يكون هناك إله، لا يتعلق، وفقاً لرأيه، بأن يكون العالم أزلياً أو أن يكون مخلوقاً.

وفي القسم الثاني من كتابه **دليل الحائرين**، يبيّن ابن ميمون، بعد أن يقدم ملخصاً للـ«براهين السبعة على أزلية العالم» تبعاً لأرسطو(١٤) بأن «أرسطو لم يثبت أزلية العالم»، على عكس ما كان يعتقد الفارابي. والعكس بالعكس فإن «الخلق من العدم exe-Nihilo، لا يمكن البرهنة عليها»(١٦)، على العكس ما زعم أهل «الكلام». إلا أن ابن ميمون يعترف أن المقصود في الحالتين مصادرات: «أن ما أود القيام به، أنا، هو اثبات بأن جدّية العالم، طبقاً للاعتقاد- يعني إذا كان العالم أزلياً أو مخلوقاً- بالنظر إلى بقائه غير مجزوم فيه، فإنني أقبل بالحل المعطى من النبوة»[١٥٩] والحجة الجوهرية التي يسوقها ابن ميمون لصالح خلق العام ليست من النوع الميتافيزيكي، أن «قصداً يباشر العمل في الخلق»(١٩). «إن هدفي في من هذا الفصل أن أبرهن لك بأدلة **تقترب من الاثبات** على أن هذا الكون يدلنا بالضرورة على خالق يعمل عن قصد»[١٦٠].

فلم تعد المحاجة الطويلة جداً ضد «علم الكلام» واستخدام ضروب المحاكمة الأرسطاطاليسية ذات فائدة قط حالياً.

أن ما يمكث هو الاعتراف بطابع المصادرة لكل ما يتعلق، في الفلسفة، بالأصول الأولي ذات فائدة قط حالياً.

إن ما يمكث هو الاعتراف بطابع المصادرة لكل ما يتعلق، في الفلسفة بالأصول الأولي وبالغايات الأخيرة.

---

(١٥٩)المصدر السابق ص/٤٤٩ .

(١٦٠)المصدر السابق ص/٢٢٨ .

في النبوة

الأمر في النبوة كما في الخلق. فإن المسألة الجوهرية هي هذه: هل الانسان يستطيع الحصول على قدرة النبوة بوسائله الخاصة كما كان يظنه الهندوس أو أنه لا يستطيع بلوغ ذلك إلا بفضل إلهي كما يتصوره التقليد الإبراهيمي؟.

وقد كتب يقول: «إن أبانا إبراهيم كان أول من[...] أقام النبوءة» لكي يدعو البشر كما قيل في التكوين (١٨/١٩) «لكي يوصي بنيه وبيته من بعده أن يحفظوا طريق الرب ليعملوا براً وعدلاً».(دليل ٣/٢٤).

ويعود إلى القول بصورة أكثر وضوحاً أيضاً، بأنه «تكلم عن جوهر النبوءة» وعن نبوءة موسى «ليدعونا إلى الشريعة»[١٦١].

انطلاقاً من هذه المبادىء المشتركة في التقليد النبوئي كله، اليهودي والمسيحي والمسلم حول الصلة الوثيقة بين الاعتقاد في النبوة وتطبيق النقيد بالشريعة فإن لمسألة القراءة الحرفية والتفسير الرمزي نتائج سياسية جلية.

وابن ميمون يعرف انه اذا تطلع مجتمع ما الى غض النظر عن شريعة الالهية ذات قيم مطلقة يحكم عليه بالتفتت جراء التصادم الأعمى بين إرادات النمو لدى الأفراد والجماعات وتجربة مجتمعاتنا التاريخية الحالية التي أزيلت عنها تماماً صفة القداسة تقدم لنا مثلاً مأساوياً على هذه الانحرافات الانتحارية.

فالخلاف ليس إذن على ضرورة «الشريعة الإلهية» ولكن على مشكلة الانسجام والاختيار بين القراءة الحرفية والتفسير الرمزي.

إن النبوة، وفقاً لابن ميمون «هي أرفع درجة في الانسان ونهاية الكمال الذي يستطيع نوعه أن يبلغه»[١٦٢].

والمسألة الجوهرية ليست إذن أن نعرف ما إذا كان الإنسان يستطيع أن يبلغها بجدارته وحدها، أو إذا كان بحاجة إلى الفضل الإلهي للوصول إليها. فمن

---

(١٦١)المصدر السابق ص.ص ٢٩٧-٢٩٨ .

(١٦٢)المصدر السابق الجزء ٢، ٣٩ ص/٣٧٣ .

المؤكد بالنسبة لإبن ميمون كما بالنسبة للمفكرين المسلمين، أن الفضل الإلهي ضروري؛ ولسوف يكون الوحي غير مفيد إذا كان في وصع العقل بقدرته وحده، أن يقودنا إلى الله.

ولكن طرح المسألة على هذا النحو معناه البقاء على مستوى التجريد ووضع الاعتقاد في موقف الدفاع؛ إننا بحاجة إلى الله لأن نصوصنا، بالوحي، قالت هذا! ومن هنا بالذات يكون تحديد حدود العقل من الخارج.

والحال أن مسلك ابن ميمون كابن رشد يقوم على عدم طرح أحد حد للعقل بصورة مسبقة: فإن العقل نفسه عندما يمارس بتمام حريته، يعي بأن تراجعاته أو تقدماته، من سبب إلى سبب أو من غاية إلى غاية لا تقوده أبداً لا إلى سبب أول، عله أولي، ولا إلى غاية أخيرة. ذلك أن ممارسة مطلقة للقعل إذن هي التي تقوده إلى استبصار مصادرات ضرورية على الفكر وعلى العمل، من أجل تماسك ذاك وفعالية هذا. وهكذا تقضي فلسفة بلا حدود إلى الحاجة إلى الإيمان وإلى النعمة.

الشريعة:

يقول ابن ميمون «إن الهدف الرئيس ـ مع ابراهيم ـ قد تم بلوغه، ألا وهو: تصور الله الحقيقي وإبطال عبادة الأوثان»[(١٦٣)] و«المقصود بالهدف الرئيس» (ص٥٢٧)، وإذا قبلنا بطريق **الدليل:** هو: حلّ الرموز، فليس ثمة في هذا أكثر حاليّة. الكفاح ضد كافة العبادات الوثنية، ضد الإلهية المزيفة، الباطلة، أعني بذلك اليوم، الغايات الثانوية التي تؤخذ على أنها غايات بذاتها: الأمة، النمو، الجنس، المال، جميع الآلهة المزيفة الماكرة التي تسكن ليلنا.

---

(١٦٣) **كتاب المعرفة** المذكور سابقاً، الكتاب الأول ص/٤١ والشارح يلفت النظر حول هذه النقطة إلى أن ابن ميمون يتبع تعاليم ابن سينا والغزالي. انظر كذلك دليل التائهين، مذكور سابقاً ج ٢، ٣٦ ص/٣٦٤ .

وهكذا فإن ابن ميمون، في تقليد الأندلس العظيم يعيدنا إلى الهدف الحقيقي، يعيدنا إلى الله الحقيقي، إلا وحد والخالق، إلى التسامي فوق جميع «كفاياتنا».

إذاً في وسط عباداتنا الوثنية الصغيرة، يستجوبنا الفيلسوف من أجل أن يردنا إلى الشريعة. شريعة التوراة بالنسبة لابن ميمون. وشريعة القرآن بالنسبة لابن رشد. أو «البشرى» بشرى يسوع بالنسبة للمسيحيين. الشريعة الابراهيمية في الاستجابة المطلقة لنداء الله. يقول ابن ميمون، الشريعة التي هدفها الرئيس هو اقتلاع عبادة الوثنية؛[١٦٤] «أن نتذكر الله من جديد، أن نعمل على حبه[...] أن نطيع وصاياه»[١٦٥].

استجابة مطلقة كاستجابة ابراهيم أو أيوب، لنداء الله.

أجل أن أيوب سواء أكان المقصود به إنساناً وجد حقيقة في التاريخ أم كان كتابه حكمة، مثلاً ضرب لنا، فإنه كما يقول ابن ميمون،[١٦٦] «أوجد أم لم يوجد، أن القراء جميعهم وقعوا دائماً في حيرى من أمرهم».

إن استحضار المتألق الحق هو استجواب أكبر في مسألة الشر، ومسألة العدالة، والغاية الإلهية. ويذكّرنا ابن ميمون بأن «كل جاهل يتصور أن الكون بأكمله لم يوجد إلا من أجل شخصه، كما لو لم يكن هناك كائن آخر غيره هو حده.[١٦٧] فالغبطة الخيالية، كالصحة والغنى والأبناء، اعتبرها أيوب هدفاً طالما لم يكن يعرف شيئاً إلا بالتقليد وليس بالتفكير»[١٦٨].

---

(١٦٤)دليل التائهين، المذكور سابقاً ص/٥٢٣ .

(١٦٥)دليل التائهين، المذكور سابقاً ص/٥١٨ .

(١٦٦)دليل التائهين، المذكور سابقاً ص/٥٧٠ .

(١٦٧)دليل التائهين، المذكور سابقاً ص/٤٨٠ .

(١٦٨)دليل التائهين المذكور سابقاً ص/٤٣٦ .

والأمر على هذا المنوال لدى رفاقه الذي كان كل واحد منهم، وفقاً لابن ميمون يمثل وجهة نظر في العناية الإلهية:

«إن الرأي المسند إلى أيوب Job هو رأي أرسطو، والرأي المعزو إلينا Eliphoz هو رأي ديننا، أما رأي Bildat فيطابق لمذهب المعتزلة، وأخيراً أن رأي So-Phar فيطابق مذهب الأشاعرة»[١٦٩].

وأما أليهو فإنه يؤلف بين جميع وجهات النظر ليصل إلى التعليم الأساسي من سفر أيوب: «إن العناية الإلهية، العقد الإلهي... يختلف عن نظامنا الانساني، عن بعيرتنا، عن قصدنا تجاه الأشياء التي تكون موضوعها»[١٧٠]

«إن الانسان المتأثر بذلك تأثراً عميقاً لا تحمله الآلام بعد أبداً على الشك في الله»[١٧١]

هذا التوكيد على أصل مفارقة الله في محاكماتنا العقلية حول الخير والشر هو حالة خاصة للقاعدة الأساسية للمنهج المصاغ من قبل ابن ميمون: عندما نعتقد أننا نكتشف في العالم المخلوق من قبل الله أو في وحيه «فذلك أننا نحكم بعلمنا نحن الذي لا علاقة مشتركة له بعلم الله إذا لم يكن الاسم»[١٧٢].

«إن الظلمات والشر حرمان»[١٧٣] ولا يسعنا إذن القول: من يضع الظلمات؟ من يضع الشر؟ طالما أنها ما ليس موجوداً وأنها ليست سوى ظاهر معزو لرؤيتنا الجزئية للأشياء.

وإبراهيم الذي يعتبره القرآن كذلك أباً للمؤمنين: «ملة أبيكم إبراهيم هو الذي سماكم المسلمين»(٢٢/٧٧). قام بالمسلك النموذجي للمفارقة، للتسامي

---

(١٦٩)دليل التائهين المذكور سابقاً ص/٤٨٧ \

(١٧٠)المصدر السابق ص/٤٨٩ .

(١٧١)المصدر السابق ص/٤٩١ .

(١٧٢)المصدر السابق ص/٤٩٢ .

(١٧٣)المصدر السابق ص/٤٧٨ .

المعاش، بقبوله للتضحية القصوى خضوعاً مطلقاً لأمر الله، مخضعاً بذلك للتسبوية، أخلاقياتنا الصغرى ومنطقنا الصغير:

«إذا كان أبونا ابراهيم بادر إلى تضحية إسحق فإن ذلك لم يكن خوفاً من أن يميته الله أو أن يجعله فقيراً، ولكن ذلك لأن من واجب البشر أن يحبوا وأن يخشوا الله فقط بغض النظر عن كل أمل في الثواب وكل خوف من العقاب»[174].

وعندما يتكلم ابن ميمون عن «خشية الله»، عن الخوف من الله، يكون واضحاً، من المضمون نفسه أن المقصود ليس الخوف من عقابه ولكن الخوف من أن يغيظه، من أن يغضبه، وهذا هو الحب بعينه: تفضيل الآخر على الذات.

وهنا نلتقي التأكيد إلا صح عن التفسير الرمزي الروحي لصور الجنة والنار:

«لا سبيل إلى المقارنة نعيم الآخرة بما هو موجود على هذه الأرض وما من شيء يكون في وسعه تشبيهه به إن لم يكن بالمجاز»[175].

هذا القبول بالمفارقة يخول الانسان الحق بأعلى درجات الحرية، التي هي بالنسبة لابن ميمون دائماً «هجرة» خروج، اقتلاع، من كافة العبوديات الخارجية (عبودية مستبدة طاغية) أو الداخلية (عبودية ارتباطاتنا الحسية، حبنا، أنانياتنا، (المحدودة).

الحرية، أنها المشاركة في حياة الكل: بالخضوع لله وحده الذي خلقه. ضد كافة السيطرات البشرية وضد كافة رغباتنا المحدودة:

«يجب على الانسان أن يستعمل جميع قواه النفسية بالتوافق مع العقل ومع هدف وحيد: الاقتراب من الله في النطاق الذي يكون ذلك ممكنا للانسان»[176]

---

(١٧٤)المصدر السابق ص/٤٣٣ .

(١٧٥)المصدر السابق ص/٤٩٦ .

(١٧٦)**كتاب المعرفة** مذكور سابقاً فصل ٨ ص/٤١٣ .

فجميع **الأهداف** الأخرى (من الأكل حتى خلق الأعمال الفنية) لا يطلب البتة استبعادها ولكن تطويعها، بينما لك النفس، **كوسائل**، شرعية على أتم وجه - مثل صيانة الصحة والجسم والعقل، من أجل بلوغ تلك الغاية **الأخيرة** انطلاقاً من هذا الاقرار بمفارقة الله، فإن «جميع أعمال الانسان تتعلق به نفسه، لا تشتغله أية ضرورة ولا نجبره أية قوة أجنبية عنه، على النزوع إلى فضيلة أو إلى رذيلة»[١٧٧] من قبل، من مطلع كتابه **مشناة التوراة** كان يوصى بقوله:

«إياك وأن تخطر على بالك النظرية التي يعاضدها عدد من حمقى الأمم وعدد لا بأس به من الإسرائيليين الرعناء، التي مؤداها أن هذا الروح القدس (له المجد) يرسم لكل إنسان، منذ ولادته، أن يكون عادلاً أو شريراً... إن الخالق لا يقدر للإنسان أن يكون عادلاً أو شريراً»[١٧٨].

وفي كتابه **بحث الفصول الثمانية**[١٧٩] يكرر ابن ميمون القول «أن الله لا يرسم للانسان أن يتصرف خيراً أو شراً».

وبالنسبة لابن ميمون كما هو في القرآن أن ما منحه الله لا دم ورفع مكانته فوق جميع كائنات الطبيعة الأخرى «هو حرية التمرد، العصيان»[١٨٠].

«إن الامتثال للشريعة وانتهاكها... يتعلقان بالانسان وحده»[١٨١] وهكذا يرفض ابن ميمون اعتراض أولئك الذين يتمسكون بـ«علم الله بالأمور التي سوف تقع»[١٨٢] من أجل محاولة تبرير القضاء والقدر. بالنسبة له، أن القول بأن: «الله كن يعلم سلفاً أن الفرد سوف يكون ظالماً أو أحمق»، تماماً كما القول بأنه يجهله

(١٧٧)**مبحث الفصول الثمانية** جـ ٥ ص/٦٦٠ .

(١٧٨)المصدر السابق جـ ٨ ص/٦٧٢ .

(١٧٩)**كتاب المعرفة** المذكور سابقاً ص/٣٩٠ .

(١٨٠)**مبحث الفصول الثمانية** مذكور سابقاً ص/٦٧٤ .

(١٨١)المصدر السابق ص/٦٧٦ .

(١٨٢)المصدر السابق جـ ٨ ص/٦٨٢ \

وذلك هو الجهر بأننا نماثل علم الله بعلمنا، الذي يفصل المعرفة عن موضوعها: «الانسان متميّز عن العلم والعلم متميّز عنه»، على حين أننا، على العكس، لا يمكننا فصل إرادة الله عن معرفته، إلا بالتجسيم، كما لو كان لديه مشروع يتمه **فيما بعد**: «فإن حياة الله هي مطابقة لجوهره»، و«علمه هو نفسه»، «أما فيما يتعلق بتحديد علم الله والطريقة التي يعرف بها الشيء، فإن عقلنا المحدود ليس في وسعه التوصل إلى ذلك»[١٨٣].

ان الاعتراف بالتنزيه لله ليست أبداً إذن، عند ابن ميمون شأنها عند الفلاسفة المسلمين في الأندلس وبصورة أعم في الرؤية السامية الابراهيمية الصحيحة للعالم وللإنسان ولله، حداً أو ضغطاً خارجياً. إنه على العكس، المصادرة الضرورية، حركة الانسان نحو الله التي تجعل تحرر الفكر والعمل الشامل ممكناً، بطرح النقطة المركزية المطلقة، فيما وراء جميع الحدود وكافة الضغوط، التي تخضعها كافة للنسبية وتحررنا بدعوتنا إلى التغلب على تلك الضغوط وإلى تجاوز تلك الحدود.

☆ ☆ ☆

---

(١٨٣)المصدر السابق

٨ـ ابن عربي من فوسية (١١٦٥ـ١٢٤١)

لم تمت الفلسفة الإسلامية بموت ابن رشد. بل على العكس انطلقت بازدهار جديد مع ابن عربي في الاندلس ومع السهروردي (١١٥٥ـ١١٩١) في فارس.

حقيقة أن الإسلام، في الأندلس أخذ يضعف ويحتضر لأن الـ «الفقهاء»، بقصورهم المتعصب، المتصلب للمعتقد المستقيم، المبني على ظاهر النص وعلى طقوسية متيبسة وبعدم تسامحهم، قتلوا روح الثقافة والإيمان فيه، مكرهين على الهجرة ابن رشد كما ابن ميمون ومن بعدهما ابن عربي.

ومن قبل في عام ١٠٨٦ كان هؤلاء الـ «فقهاء» الأندلسيون قد استدعوا المرابطين إلى التدخل العسكري، مدعمين بالسيف مذهبهم المالكي فاقد الروح. فاخترمت، مئة عام من هذه السيطرة، من الإسلام الرسمي الذي كانت تفرضه السلطة، كل إشعاع روحي أو فكري.

فإن واحداً من اشد المتحمسين للإمام مالك، عياض ، قاضي قرطبة يشهد على الحالة الذهنية التي تسود الـ «فقهاء» المالكين في أندلس منتصف القرن الثاني عشر.

ففي كتابه **مشارق الأنوار** لعام ١١٤٩م يروي القاضي عياض أحاديث مالك إلى أحد مريديه المغاربة، مذكراً بالانشقاقات لدى المسلمين الغربيين: «تجشسمت القدوم إليك للاستهدء برأيك لاعتناق المذهب الذي تأمرني باتباعه». فدعاه مالك إلى فروض الصلاة والزكاة والحج والصيام وختم قوله: «تمسك بهذا ولاتناقش أحداً»[١٨٥] وعلى أولئك الذين كانوا يسألونه في أتباع حرية الاختيار،

---

(١٨٥)عياض، مشارق الأنوار جـ ٣ ص/١٧٥ مذكور من تركي في: **لاهويتون وفقهيون في** اسبانيا المسلمة.

قائلين: «أليس من الأفضل الامتناع عن مخاطبتهم؟» كان مالك يجيب بقوله: «نعم، عندما نعلم من يكون هؤلاء الناس»[186].

في المشرق، نفس الانغلاق، نفس الرفض للحوار وللتفكير: فلقد كان الآجري (المتوفي عام ٩٧٠م) يعرف بموقف الحنابلة[187] على النحو التالي: «لاينبغي البحث عن لماذا وكيف في المصير الذي أناطه الله بكل كائن. يجب الإيمان والتسليم».

ولسوف يلخص العقبة ابن تيمية في **بحثه عن الحق العام** في القرن الثالث عشر الموضوعين الكبيرين لهذا القصور السياسي للإسلام على النحو التالي:

«العقل والدين يقتضيان وجود مراتب بين البشر» ثم يأخذ من جديد بالقصورالقديم الموروث عن الرومان وجميع المذاهب المحافظة: «الجسم لايمكن أن يعيش بلا رأس» مضيفاً إلى ذلك هذه البديهية: «عندما تنفصل السلطة عن الدين أو عندما ينفصل الدين عن السلطة فإن الفوضى تدب في الدولة»[188].

هذان المبدأن، اساساً الـ «نظام والقانون» في جميع الاستبداديات (من الكنيسة المسيحية القسطنطينية، مثلاً، وريثة التسلسلات الاجتماعية وعقلية الامبرطورية الرومانية)، قادا إلى انحطاط الإسلام الذي شوها رسالته الإجتماعية: إذ في الإسلام المبكر لم يكن فيمة مراتبيه الأمر اتبية الإيمان جميع الناس كانوا متساويت «كأسنان المشط» والله وحده الأمر. بلا وساطة سلطات الغنى والبنالة أو حتى «حكمة» رجال دين «أكليروس» المتطلعين إلى الاستئثار بتفسير معصوم للعقيدة وللشريعة.

---

(١٨٦)ذكره لاوست. هـ. في عقيدة ابن بطة ص ص ١٦٧-١٦٨ .

(١٨٧)ذكره هـ. لاوست في المصدر السابق ص/٤٩ .

(١٨٨)ابن تيمية، Traite de droit public من ترجمته إلى الفرنسية تعلم هـ.لاوست. بيروت ١٩٤٨ ص ص/١٧٦-١٧٧ .

أن تحجر الفكر هذا التحجر، وهذا التخلي عن رسالة الإسلام، عن رؤتيه الأولى، عن الأمة التي فقدت رسالتها، كان عاجزاً عن الصمود أمام الهجمات الخارجية.

فمن العبث استدعاء تدخل عسكري من الخارج لنجدته. أن جيشاً لايمكنه أن يدافع عن ثقافة، وأقل من ذلك أيضاً عن ثقافة ميتة. بين نزول الموحدين على الشاطىء وانتصارهم على الفونس الثامن في ألاركوس Alorcos عام ١١٩٥ م وسحقهم في معركة لاس نافاس دي طولوزا، عام ١٢١٢، فإن سلطانهم دام أقل من عشرين سنة. لم يجلبوا تجديداً دينياً عميقاً لأن الفقهاء المالكين المرتبطين الذي كان الموحدين يحاربونهم، نجحوا في المحافظة على بقاء تعسفهم الديني الخانق. فإن مؤسسة «الاعتناقات الدينية بالإكراه» التي كان يُجبر عليها المسيحيون أو اليهود - المخالفة أشد المخالفة للمبادىء القرآنية - راحت تفقدهم كذلك مزيداً من تعلق الأهالي؛ فسقطت قرطبة عام ١٢٣٦ وسرعان ما تلتها أشبيلية في عام ١٢٤٨ . وهكذا تلاحقت بلا رحمة سلسلة سكرات موت الإسلام الطويلة في الغرب حتى جاءت محاكم التفتيش الكاثوليكية محل، بمفاقمتها، تحل مؤسسة الفقهاء.

أنها كانت واحدة من أبلغ نماذج «الفرص الضائعة» في التاريخ؛ ازدهار الإسلام المذهل في الغرب، من ابن مسره إلى ابن عربي، من خلال ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، الذي أوقف بذلك التعصب المزدوج.

ومع ذلك كان مسار هذه الفلسفة مستمراً؛ مسار اخصاب مدة ثلاثة قرون ونصف في التفكير بمعنى الحياة وفي تاريخ الإنسان.

فليس هناك من تعارض بين آثار ابن عربي وأعمال سالفية. ولكنه تفكير جديد اندفاع جديد ما كان ليكون ممكناً لو لم يتخذ ركيزة له جميع الاسهامات السابقة؛

- ليس فحسب تقليد فلسفة الأنوار لابن مسره والصوفيين الأندلسيين؛

ـ ولكن أيضاً رؤية الحب الرفيعة لدى ابن حزم، التي سوف يعطيها ابن عربي ابعاداً جديدة من الداخلية ومن التسامي، تماماً كمؤلفه في استمراريه النبوة: **فصوص الحكم** الذي كان يجمع ميراث الدراسات في الأديان المقارن لابن حزم؛

ـ ولكن كذلك جدل ابن باجة Avenpaee وابن طفيل المتصاعد، راسماً مراحل مسيرة الإنسان الروحية نحو الله، التي امتدت بمداها **الفتوحات المكية** في أسمى مراحل بحثها عن الواقع الحقيقي وعن المعنى الأخير لمصير الإنسان في طريقه نحو الله.

ـ ولكن أيضاً فلسفة ابن رشد Averroés وابن ميمون Moimanide النقدية محرراً الفكر الإبراهيمي من معتقداته المستقيمة المزعومة التي تصلبت، ومن شرعيته التي فقدت روحها باستنادها إلى قراءات حرفية، ومن انغلاقه دون روحانية الأخرين ومن زعم رجال الدين لاعتبار أنفسهم أنهم أصحاب الإسلام.

في مرتين ذكرنا ابن عربي بالصلة بابن رشد وبالانطلاق الضروري الجديد للفلسفة في آن واحد التي تختتم عصراً بابن رشد.

هاتان الروايتان تظران في ابن عربي أنه الوريث المجدد للتجربة الإنسانية باكلمها في الأندلس. وهي تجربة روحية وتجربة فلسفية.

ابتداء، اللقاء الوحيد، بين ابن رشد وهو في قمة حياته وابن عربي اليا‌افع، يرويه ابن عربي في فتوحاته:

«ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجةٍ، قصداً منه، حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه. وانا ما بَقَلَ وجهي ولاطُرَّ شاربي. فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إلى محبةً وإعظامً، فعانقني وقال لي **نَعَم!** قلت له: **نَعَم!** فزاد فرحة بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: **لا!** فانقبض، وتغّير لونه، وشك فيما عنده. وقال لي: كيف

وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؛ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له، **نَعم، لا!** وبين **نعم ولا** تطير الأرواح من موادِّها، والأعناقُ من أجسادها. فاصفرَّ لونه، وأخذه الإِفْكِل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت إليه»[١٨٩].

فابن رشد هذا، الذي كان هذا الشاب الملهم يتعرف فيه على «معلم كثير في التفكير وفي التأمل الفلسفي»، كان قد مهد الطريق، بمنهجه النقدي، للمضي إلى ما وراء أرسطو ولكن كذلك إلى ماوراء الغزالي الذي كان خلفاؤه قد قلصوا البعد الصرفي ليحصروه في أن لا يبقى إلا نقياً لكل فلسفة. **«نعم»** إن أعمال ابن رشد هي أعمال الذين جعلوا من الممكن ظهور ابن عربي. إلا أن ابن رشد لم يتجاوز عتبة النقد. كانت له حرية فتح طريق الفلسفة أمام الاعتقاد، أمام الإيمان، بتعينه لحدوده ولمسلماته ولكن **«لا»**، إنه لم يمض إلىأبعد من ذلك؛ نحو تجربة الحياة الجديدة الكبرى. فتم لكن المقصود، بعد الغزالي، تكديس، مرة أخرى، أو وضع الواحدة بجانب بجانب الأخرى، عدمية فكرية ورؤية تصرفية، لم تزهر بالنتيجة بعد سيرة فلسفية، كبرعم على غشى. **«نعم ولا»**؛ فإنه على ضوء هذه الرؤية، على ضوء هذا الوحي الألهي. كان في الوسع أن يفكر في الفلسفة من جديد.

لقد كشف ابن عربي أن فلسفة معينة ماتت وأنه كان ينبغي القيام ببداية جديدة. وهذا هو ما يعبتر عنه؛ بنوع من الحكمة. في روايته لجنازة ابن رشد التي شهدها؛

«فما اجتمعت به حتى دَرَجَ، وذلك سنة خمس وتسعين وخمس مائة، بمدينة مَرَّاكُش، ونقل إلى قرطبة، وبها قبره. ولَمَّا جُعِل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جُعِلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر. وأنا واقف، ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جُبَيْر، كاتب السيد أبي سعيد، وصاحبي أبو الحَكَمَ عمرو بن السَّرَاج، الناسخ. فالتفت أبو الحَكَمَ

---

(١٨٩)**فتوحات**، مذكور سابقاً، طبعة القاهرة مجلد ١ ص/١٥٣-١٥٤ .

سعيد، وصاحبي أبو الحَكَمَ عمرو بن السَّرَاج، الناسخ. فالتفت أبو الحَكَمَ إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام، وهذه أعماله ـ يعني تواليفه!. فقال له ابن جُبَيْر: يا ولدي، نِعْمَ ما نظرت! لأفُضَّ فوك! فَقَيَّدتُها عندي موعظةً وتذكرة. رحم الله جميعهم! وما بقي من تلك الجماعة (الآن) غيري. وقلنا في ذلك:

هَذَا الإِمَامُ وَهَذِهِ أَعْمَالُهُ

يَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَتَتْ آمَالُهُ؟»[190].

تعيّن رمزية هذه الصورة على نحو أخاذ المأساة التي تفصل مرحلتين من مراحل الفلسفة: من جانب رزمة من الكتب توازن من جانب آخر جثة ابن رسد من الفكر قد انتهى «لندع الأموات تدفن الأموات» فإن الفلسفة مع ابن عربي سوف تولد من رماده. فلسفة لم تعد فحسب ضرباً من التفكير وإنما أسلوب للحياة، نفسه قد تكون منفصلة لا عن الحياة ولا عن الإيمان. فلسفة لاتشكل إلا كلاً واحداً مع النسك والتصوف.

ولسوف يكون فسراً لتاريخ الفكر ان نعتبر أنه ليس ما بين ابن رشد وابن عربي إلا مجرد عودة من أرسطو إلى أفلاطون. فقد سبق لنا أن بينا كم يكون مجدياً العمل على تقليص ابن رشد لكي لايبقى منه إلا شارحاً لأرسطو من غير وذلك حين لانرى في إسهامه الخاص أو تلك الفلسفة النقدية الـ «ارسطاطاليسيه».

ولسوف يكون خطأ أفدح أيضاً أن لانرى في ابن عربي سوى تلميذ لا فلاطون ولو أن هذا الخطأ قديم جداً، بما ان معاصريه كانوا يلقبونه من قبل: «ابن افلاطون» فابن عربي لايجدد فحسب فطبعه مع الارسطاطاليسيه برفضه لثنائية المادة الصورة.

إن الفكرة ليست انعكاساً أو تجريداً للحقيقة الواقعة. وهي ليست أيضاً «المثال» الأفلاطوني أو التأمل في الجواهر الثابتة. وما في رؤيته الديناميكية للمعرفة

---

(١٩٠)المصدر السابق.

وللحياة من أصالةاكثر هو استبعاد كل ثنائية. واول ما يجب أن ننبه إليه هو تلك المواجهة بين «الموضوع» و «الذات» التي تتأمله.

إن ابن عربي ينطلق من تصور المعرفة الإلهية على نحو ما كان قد حددها ابن رشد وابن ميمون. معرفة ليست، بخلاف معرفة البشر، لاحقة لوجود الموضوع، ولكن على العكس هي مصدره الخلاق.

فقد قاد ابن عربي فلسفة **الفعل** هذه نحو نهايتها، غايتها، متعارضة مع الفلسفات اليونانية الأفلاطونية أو الارسطاطاليسية، في **الموجود**.

فما من شيء يبدأ مع حقيقة واقعة، سبق حدوثها، معطاة، سواء أكانت محسوسة أو مدركة، ولكن بفعل الله المبدع الذي لايتوقف.

وأصبحت مشكلته الأساسية منذئذ التبيان كيف يستطيع الإنسان أن يشارك في هذا الفعل المبدع لعالم دائماً في خلق جديد، فعل لله الذي يكشف عنه القرآن بأنه لايتوقف عن الخلق (قرآن ٨١/٣٥) وأنه هو الحي (٢٥٥/٢) و (٣/ ٢ إلخ) وانه لايؤوده حفظ السموات والأرض (٢٥٥/٢) «أنه يبدأ الخلق ثم يعيده» (٤/١٠) و«كل يوم في شأن» (٢٩/٥٥). ليس في وسعنا أن نعرفه إلا بـ «آيات» عمله، سواء أكان ذلك من عالم الطبعة المرئي. أو حوداث تاريخ البشر أو وحي الأنبياء.

النظرية في المعرفة. التي تبدأ بالفعل المبدع، لن يؤخذ بها إلا بعد قرون في الفلسفة الغربية ولاسيما مع كانت وكتابه **الخيال المتعالي**. والذي، في أعماله الأخيرة وعلى الأخص الكتاب الذي نشر بعد وفاته، وقد طرد شبح الـ «شيء بذاته»، ليغدو مبدعاً لموضوعه الخاص. ولسوف تستمر هذه الحركة بفختة Fichte، الذي يبدأ كل شيء بالنسبة له، بفعل **الأنا**، بالنظر إلى أن هذه **الأنا** ليست فاعلاًفردياً، ولكنها في لغته (لغة اللاهوت المسيحي)؛ «قربان القديسين» وهذه الرؤية تجد عبارتها الفلسفية الأولى في القصور الديناميكي لل «لوغوس: العقل» الخاص بابن عربي.

وهو في ذلك يبتعد عميقاً عن ابن سينا Avicenneوكذلك الغزالي اللذين لم يتخلصا تمام التخلص من فلسفة الوجود حتى ابن سينا في كتاباته الصوفية الرمزية أو الغزالي في تجربته الصوفية الشديدة.

فالـ «واجب الوجود» أو الـ «محرك الثابت» (إله الفلاسفة، أو على الأقل إله أولئك الذين ظلوا أسرى أرسطو) ليس إلهاً.

ولقد اعتقد فلاسفة الوجود أنه كان من الممكن بلوغ موجود واجب الوجود، خارج الزمان والمكان، خارجاً عن صلته بالكائنات التي فعله هو مبدعها.

وابن عربي على العكس يضع الإنسان في قلب هذه الصلة حيث يعي بانه ليس هو الذي أطلق السهم بل الله هو الذي أطلقه (قرآن ٧/١٧) (وما رميت إذ رميت) ويكون الخيال عندئذ الـ «الوسيط» بين الفعل والوجود؛ ولكن أنطولوجية. (وجودية) إن الوعي بهذه العلاقة بين الله والموجودات، الذي يلقى عليه الضوء الحديث القائل: «فخلقت الخلق، فبي عرفوني» هو مركز هذه الفلسفة في النور؛

«ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً» وهو اسمه النور الذي قلناه، ويشهد له الحس؛ فإن الظلال لايكون لها عين بعد النور [...][١٩١] وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم **متوهمٌ** ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر. ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته؟ فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبتك إلى الحق، وبما انت حق وبما انت عالَمٌ وسوى وغيرٌ وما شاكل هذه الألفاظ»[١٩٢].

---

(١٩١)فصوص جـ ، ص/١٠٣ .

(١٩٢)نفس المصدر.

فما العالم سوى «ظهور» تجلى الله، theophanie الذي لاينقطع وهو فعله المبدع؟ فلا نتعرض لهذا اللوم من الله: «أفعيينا بالخلق الأول؟ بل هم في لبس من خلق جديد (قرآن ٥٠/١٥).

ولم يكن في وسع الإنسان أن يشهد حضور الله إلا بتكوينه أثناء خلق الله الذي نفخ فيه من روحه (قرآن ١٥/٢٩ إلخ) وقد كتب أحد كبار اللاهوت المسيحي في القرن العشرين يقول: «كلما عملت، كلما كان الله مبدعاً».

ومن قبل قال ابن عربي: «اعمل بحيث يكون خيالك فاعلاً إن حرية الفعل لديه تسبق وجود الكائن\

فـ «العقل» في المنظور الواحدي الأصيل والديناميكي عند ابن عربي يأخذ معنى مختلفاً جداً عن معناه لدى اليونان: ليس له الأزليه الثابتة، وليس له. في مواجهته عالم منفصل يعمل على تنظيمه.

إن العقل لديه حقيقة واحدة لاانقسام فيها بين فاعل المعرفة وموضوعها ومشروعها.

وبالنسبة للإنسان هو حركة الخلاص نفسها: ينبوع الخلق، مصدر النبوة التي يكشف بها الله عن المعنى والنهج، مصدر القداسة، اعني قداسة الإنسان وقد بلغ الكمال عندما يكون هدف حياته هو مطابقة إرادته مع إرادة الله والنزوع إلى أن يصبح تجلياً للإلهي.

وهو يقود الصوفيّ إلى الوعي بأن الحب والمحب والمحبوب عناصر لفعل واحد ففي شخصية الرسول تجتمع تجليات ثلاثة من الـ «العقل»: إنه يحمل للإنسان دعوة المصير الأخير. ويقدم المثل الكامل على الانقياد لإرادة الله، وللعالم يحمل الشريعة المنظمة والمنسقة. وهكذا فإن للرسول، في نظر ابن عربي، مقاماً رفيعاً فيما وراء «الحقيقة المحمدية».

هذا التصور الحي للوغوس (العقل) وهذا الدور للخيال المبدع لدى الإنسان الواعي لمسؤوليه في الإسهام في «الخلق الجديد» الخالص لله، فإنه كما يصل الفعل بالموجود، يتيح للرؤية الصوفية تصور استمرارية الفكر الفلسفي

وعيشها، وللحب الإنساني في الحب الإلهي وأخيراً استمراراً الرسالات النبوية لـ «سنة الله» وفقاً لما جاء في القران)، بديالكليكها المتصاعد الذي يفتح الإسلام على جميع الأنبياء الذين، بحسب ابن عربي في كتابه **فصوص الحكم**، قد سجل كل منهم مرحلة حتى اكتمال النبوة المطلقة في محمد؛

- وحدة الوجود؛ أو بالأحرى الفعل الذي يجعله وجوداً، هي أساس جميع أوجه الوحدة الأخرى؛ وحدة المعرفة ووحدة الحب ووحدة الرسالات السماوية.

- إن الوحدة هي بداءة **وحدة الله**. وليس ثمة من وحدة غيرها. وما الكثرة إلا ظاهر. ينجم عن تقطيع الكل عندما ننظر إلى الأشياء ومن جهة نظرنا المحدودة، أعني عندمايعترينا الوهم كافراد بأننا مركز العالم. فالله وحده هو الحقيقي؛ وكل شيء ليس سوى «إشارة» آية، لهذه الحقيقة الواقعة الوحيدة.

«فالحق في ذاته ليس مشهوداً لأحد في هذه الدنيا وإنكار صريح على الصوفية الذين يدعون أنهم يشاهدون «الحق» في حال وجدهم وفتنائهم. فليس الحق شهوداً لأحد من حيث ذاته المقدسة المنزهة عن جميع النسب والإضافات وكل ما يتصل بالوجود الخارجي... [193]» وليس الحق مشهوداً لأحد من حيث أنه ذات موصوفة بالصفات والأسماء. إلا عن طريق المحالي والمظاهر الوجودية التي يتألف منها العالم. ولكن الحق شهود في كل قلب» [194].

وبعبارات أخرى إن الله وخلقه ليسا **حقيقيتين** واقعتين منفصلتين الواحدة عن الأخرى.

فجيمع مسالكنا، مسلك المعرفة وسلك الحب ومسلك الوحي، تمضي من ظاهر الكثرة إلى **الواحد** الواقعة وإن «محطات». أو «مقامات» الصوفي في الإسلام

---

(١٩٣)فصوص، مذكور سابقاً ص/١٤٧ .

(١٩٤)المصدر السابق ص/٤١٧ .

تشكل شواخص لهذا الطريق، طريق الـ «الصراط المستقيم» نحو الله من أجل مطابقة إرادتنا مع شريعته.

وذلك ليس مروراً من حقيقة واقعة إلى أخرى ولكن من الخارج إلى الداخل لنفس الحقيقة الواقعة. فالوجدة ليست تجريداً، أنها كل. مجازاً يمكننا مقارنتها بالوحدة العنصرية للكائن الحي، كل جزء فيه لا معنى له، أعني من حيث الوجود، باعمق ، معنى للعبارة إلا بالنسبة لجملة الجسم العضوية[١٩٥].

إن التشبيه والتنزيه لايتعارضان. وعلى هذا النحو يفسر ابن عربي جميع التعبيرات التشبيه في القران، على سبيل المثال، الله له يدان حقاً، هي ايدي جميع الكائنات التي لها أيدي[١٩٦]. الله حطم الأصنام بيدي إبراهيم[١٩٧].

إن وحدة التنزيه والتشبيه هذه لاتتيح لنا البتة اعتبار ابن عربي «اتحادياً» كما كتب عنه كثيراً. الاتحادية تقوم على اعتبار الله حاصل جمع الكائنات زائد ليس هكذا بتاتاً عند ابن عربي، فبالنسبة له هذه الجملة المضافة ليس شيئا آخر سوى مجموع الأوهام الناشئة من النقاطات صور محدودة من الأفراد. وليس لها أية حقيقة واقعة بذاتها. إنما الكائن الوحيد الحقيقي هو الله. في وحدته وفي مفارقته وفي فعله الخلاق.

انطلاقاً من هذه الرؤية للوحدة، الوحدة التي هي الاقتصاء الأول للإيمان، وحدة هي الوحدة التي تمنح الحياة كامل معناها. والتي لايمكن أن يأتينا التصديق بها إلا من الإيمان بالرسالة التي أوحيت إلينا منذ إبراهيم. «الله الواحد» ونظرية المعرفة كلها موجهة بهذا الوحي. ونقطة انطلاقها هي في القرآن.

أدرك محسوس لل «إشارات» للآيات، تامل استدلالي في معناها، اعتراف باللامرئي فيما وراء المرئي، بالعقلي وكثرتها الظاهرة، ذلك هو الـ«نهج» الطريق،

---

(١٩٥)نفس المصدر ص/٣٦٣ .

(١٩٦)نفس المصدر جـ ١ ص.ص ١٢٢-١٢٣ وكذلك ٧٧-٧٨ .

(١٩٧)نفس المصدر جـ ١ ص/٨٧ .

وهو يقتضي تقشفاً.: فناء[١٩٨] كل ما يكون فينا تحويل بإزاء الوحدة (رغبات أو نزوات فردية، «إنفصالية») والتي تحجب النور الخالص عنا.

فعلى كل صاحب اعتقاد أن يقطع طريقاً شبيهاً بطريق الرسول في رحلة «الإسراء» التي رأى في نهايتها وحدة العالم، في فعل خلقه نفسه.

وإليكم مثلاً على هذا التحول في المعرفة: السببية.

على مستوى التجربة الحسية إن السببية هي حدوث، صيرورة، تغير في الزمان، الانتقال من حقيقة واقعة إلى أخرى، من سابق إلى تالٍ. وعلى مستوى التحليل الفعلي، هذه العلاقة بين **حادثين** أو **شيئين**، تظهر آنفاً كأنما هي وجه اعتماد متبادل كلي يعين لنا الوحدة العضوية للعالم. وهاتان اللحظتان لهما قيمتهما على مستوى ممارستنا اليومية وليس في الوسع استبعادهما أو أهمالهما. ولكن، فيما وراء رغباتنا ومشروعاتنا المحدودة والمعارف والتقنيات التي تتيح الاستجابة لها، يوجد مستوى أخر من الوجود والرؤية، حيث لاتعود السببية تبدو لنا مرتبطة بمنظوراتنا الجزئية وغاياتنا المحدودة. وفيما وارء مستويات الإدراك الذي يحدث هذه التقطيعات بدلالة مقاصدنا، فيما وراء العلوم التي تقيم الصلات التي تقتضيها ممارستنا النفعية تبعاً ل «غايات محدودة» فإن إدراك **الواحد الأحد**، والمعنى، يتم على مستوى التجربة الصوفية. وعلى هذا المستوى تظهر علاقة السببية (أو التنوع الظاهر للأسباب) بالإرادة الإلهية وغايتها الأخيرة، التي لا تستبعد، ولكن على العكس تستوعب جميع التحريات السابقة. أنها

---

(١٩٨)المصدر السابق ص/٣٧٨ هذا الـ «فناء» لاينطوي البتة على إهمال الشخص. تماماً على العكس، ففي وراء كل ما «يصرفه» يلهيه عن حقيقة الواقعة العميقة، فإنه يجعله يعي حضور الله، فيه، الله الذي نفخ فيه من روحه والذي جعل منه «شخصاً»: إن الفرد يسخر من الخارج بضغوط ومن الداخل بالا هواء؛ وهو لايعي وحدته الداخلية، المعنى الذي يحمله في نفسه، الذي يحول الفرد إلى شخص.

تموضعها في المنظور الشامل الذي يعطيها اتجاهها، ففي التجربة الصوفية ننتقل من الحادث إلى المعنى، من الكيف إلى لماذا.

هذا المستوى السامي لايستبعد أياً من المستويات الثانوية ولكنه يمنحها **معناها** إن العلم والحكمة (الفلسفة) يتعاقبان في العمل على قيادتنا إلى عتبة هذه التجربة التوحيدية. والبليغ هو أن ابن عربي عندما يصف هذه المسافة، من خلال هذه الرواية لرحلة «الإسراء» بللرسول فإن الفيلسوف واللاهوتي يسيران براءة معاً. فالفيلسوف يتوقف في الطريق. ثم اللاهوتي. والصوفي وحده يصل إلى النهاية. وكما عند دانتي Dante في **الكوميديا الإلهية**، (المستوحاة إلى حد بعيد من الأخرويات الإسلامية وعلى الأخص من نظرة ابن عربي الآخرة كما بين ذلك ميجل ا. بالاسيوس Miguel A. Palacios ثم ناردي Nardi)؛ إن فيرجل هو الدليل الأول ومن بعده، إن بياتريس، الحب هو الذي سيقود المسافر إلى الرؤية الطوباوية، إلى تجلى الخالق.

هذا الديالكتيك التصاعدي، الذي لاتقتضي اثناءه كل مرحلة التخلي عن المراحل السابقة ولكن وفقاً لإيقاع سوف يحدده هيجل بعد سبعة قرون، كنفى وتكامل وتجاوز، هو إيقاع الحب كما إيقاع المعرفة.

فإن المراحل النهائية تعطي معنى لجميع المراحل الأخرى: رؤية المخلوقات في الله، رؤية الله في المخلوقات[١٩٩]. ذلك هو المعنة الأعمق للحب. فالحب، الجسدي أو الروحي أو الإلهي هو رغبة عارمة في اتحاد المحب بالمحبوب[٢٠٠].

كل جهد من أجل إحياء فكر الإسلام الديني، يتطلب ان لاننسى هذا الوحي من القرآن الكريم: «يحبهم ويحبونه» و«الذين آمنوا أشد حباً لله» ومن دون المحبة فإن العلاقة بين الله والإنسان تجف لتصبح عرقة سيد بعبد لاغير.

---

(١٩٩)**فتوحات** مذكور سابقاً ص/٦٥٢ .

(٢٠٠)نفس المصدر السابق ص/٤٤١ .

وكان الغزالي يعي هذا الأمر تمام الوعي. ففي قمة مؤلفه الكبير **احياء علوم الدين**، يحمل الكتاب السادس والثلاثين من المجلد الرابع العناوين التالية: كتاب المحبة، والشوق والأنس والرضى.

فيه يحدد امتياز حب الله على الخوف منه، ويشبه الحب الإنساني عندما يكون تضحية، بالحب الإلهي. ويضيف الغزالي، بالإشارة إلى محب يفرض على نفسه أشد العذابات محاولة لتهدئه أقل حسرات محبوبته:

«هذا المثل وغيره هي أمثلة حقيقية في حب المخلوقات، هي كذلك في حب الخالق الوحيد الخلق لأن البصيرة الباطنة هي أقوى من البصر الظاهر»[٢٠١].

هذا البعد الصوفي أساسي لدى الغزالي. فإن اخفاءه هو تشويه لتعاليمه. وتحريم الصوفية هو جريمة بحق الإسلام. إذ يسيء للصوفية أية علاقة بالأشكال المتدينة في المرابطية وفرقها: فالصوفية هي الحياة الروحية للإسلام. أن إسلاماص بلا روح، مقتصرا على طقوسه من دون حب الله الذي يمنحه معناه، سوف يكون اسلاماً ميتناً. فكل «احياء» للفكر الديني للإسلام يمر حتماً برد الاعتبار للصوفية. فقد قام الغزالي بذلك بصورة رائعة كما سوف يفعل ذلك، في أيامنا محمد اقبال:

«أيها المسجد في قرطبة!
إن وجودك هو من الحب»[٢٠٢].

ولقد لقب ابن عربي بمحي الدين لهذه الأسباب نفسها. يقول احد مريديه:

«فالحب، يقوم على أن تعطي ذاتك بأكملها إلى من تحب من دون أن تستبقى أي شيء لايكون **هو**[٢٠٣].

---

(٢٠١)المصدر السابق النص ١٦ من **كتاب في الحب** ترجمة سيوف Siauve طبعة فران، باريس ١٩٨٦ ص/٢٦٧.

(٢٠٢)محمد إقبال LAile de Gabriele، طبعة ألبان ميشيل، باريس ١٩٧٧ ص/٨٥.

(٢٠٣)عبد الحميد البسطاني، **تحفة** مذكور سابقاً فصل ٤.

فنحن هنا على طرفي نقيض مع حب لايسعى فيه إلا إلى الحصول من الاخر على لذتنا الخاصة لاسواها حب أناني للذات.

يميز ابن عربي بين ثلاث أنواع من الحب: «الحب الجسدي هو الحب الذي يلتمس رضى رغباته الخاصة، سواء أسر ذلك المحبوب أو لم يسره...

الحب الروحي هو الحب الذي لاينشغل بشيء غير ما يروق للمحبون من دون أن يبقى للمحب إرادة غير إرادة محبوبه وقصده، أي ما عدا ما يريده المحبوب منه»[٢٠٤].

إن الحب الإلهي هو تسبيح من المخلوق إلى خالقه. يمنح كامل معناه لجميع أشكال الحب، برفع المحدودية عنها. لايستبعد، لا الحب الجسدي ولا الحب الروحاني. فهذا وذاك هما رمزان. هما حالتان لحب أعلى. وكل مخلوق هو «آية من آيات الله» هو تجلي وهنا أيضاً نجد في شخص ابن عربي تقليد عربي طويل. واسمى صورة في هذا التقليد هي صورة الحب الـ «عذري» الذي يرجع بشأنه إلى قبيله في اليمنى: «بنو عذرة» التي يذكرنا تصور الحب لديها بحديث للرسول: «من أحب فعف فمات، مات شهيداً».

في هذا الصدد كتب ستاندال في مؤلفه بحث **في الحب**، قال:

«ذلك ان النموذج الذي يجب أن ينحت عنه وعن وطن الحب الحقيقي هو تحت خيمة العربي البدوي السوداء»[٢٠٥].

وقد عثر هذا الحب على التعبير الأدبي عنه ليس لدى الشعراء فحسب، وبخاصة لدى الصوفيين، ولكن في الأثرين الرئيسيين اللذين فتحا الطريق لابن عربي: **كتاب الزهرة** لابن داود (المتوفي عام ٨٦٨ في أصفهان) **وطوق الحمامة** لابن حزم من قرطبة (Ct.S.P) بيد أن هذين الكتابين لم يستلهما، أساساً حوافز

---

(٢٠٤)فتوحات، المصدر السابق الفصل السابع ص/٣ .

(٢٠٥)ستاندال، في الحب، فصل ٣ .

دينية، بل المقصود فيهما تهذيب واستيطان حب إنساني نبيل وليس معالجة النسك الصوفي أو للطريق إلى الله.

إن أشعار ابن عربي في الحب في ديوان، **ترجمان الأشواق**، هو حب عذري لفتاة رآها في مكة وكانت بالنسبة له ما كانت بياتريس بالنسبة لدانتي، لتعد من أجمل الشعر العالمي، على قدم المساواة مع أشعار جلال الدين الروحي المتصوف الكبير والشاعر الفارسي. فالمرأة المحبوبة تجسيد مسبق للفرح بشهود الجمال المطلق ولاتحاد الروح بالإرادة الألهية. وما جمالها إلا رمز لجمال الله وفقاً للحديث، «الله جميل ويحب الجمال».

هذا الحب لله يكمل بالموت، الذي هو عود إلى الله. وهذا هو من قبل من الروحانيين الإسلامية ما سوف يكون من فعل الحب السامي لدى القديسة تيريز دافيلا Therese dAvida والقديس جان دولاكروا Jean de la croix:

«أموت من أنني لاأموت.

من فرط تلهفي إلى أن أراك. أرغب في أن أموت».

هذا الحب لله يكون فيما وراء كل خشية من عقاب أو كل أمل في الثواب. تماماً كما كان الغزالي يذكر بقصيدة رابعة في الحب الإلهي (المعروفة) فإن ابن عربي كتب في أحد أجمل قصائده:

نـعـيـمـك أو عـذابـك لي سـواء

فـحـبـك لايحول ولايـزيـد

فـحـبـي في الـذي تختـار مـنـي

وحبك مثل خلقك لي جديد»[٢٠٦]

إن صرخة الحب، الممزقة هذه التي أطلقها ابن عربي، صدرت قبل القديسة تيريز دافيلا Therese dAvila بثلاثة قرون[٢٠٧]:

---

(٢٠٦)ابن عربي، **فتوحات**، مذكور سابقاً جـ ٢ ص/٤٧٤ (٣٥٩).

(٢٠٧)سانت تيريز دافيلا Sainte Therese dAvila.

«حتى ولو لم يكن هناك لاسماء ولاجحيم،

إنني أعرف ذلك، يا إلهي سوف أحبك أيضاً.

وإن شئت فاغفل دعائي

لأن أحبك هو سعادتي بقدر ما هو واجبي،

فإن الحب الذي أكنّ لك لايعيش على الأمل»(٢٠٧).

إن الذروة في أثر ابن عربي هي حيث يؤكد استمرارية الرسالات الإلهية في كتابه **فصوص الحكم**، المترجم جزئياً إلى الفرنسية تحت عنوان **حكمة الأنبياء** La sagesse des Prophetes ففيه ينقل رسالة الإسلام الإسامية: الرسالة الإبراهيمية التي لا تشكل بالنسبة لها اليهودية والمسيحية والإسلام إلا دينا واحداً.

فالإسلام ليس دينا جديداً ولد بنبوءة الرسول محمد.

والله ليس إلهاً، خصوصاً، خاصاً بالمسلمين. الله، «ديو Dieu» هو الترجمة الحرفية للكلمة التي تعني الله الواحد الأحد. والمسيحي المتكلم العربية، في صلاته وفي شعائره الدينية يذكر: «الله» Allah، مبتهلاً إلى «Dieu».

الإسلام يعني انقياداً إرادياً وحراً لله الواحد، القاسم المشترك لجميع الأديان المنزلة: اليهودية المسيحية، الإسلام منذ أن نفخ الله من روحه في الإنسان (١٥/ ٢٩) أعني منذ آدم منذ الإنسان الأول.

والقرآن يعرف الإسلام بأجلى صورة على النحو التالي:

أمر الله محمداً أن يقول: «قل ما كنت بدعا من الرسل...» (٩/٤٦) ويذكره في مناسبات عديدة:

«ولقد أرسلنا من قبلك في شفيع الأولين» (١/١٥، ٤٦/١٦، ٤٧/٣٠، ٤٠/ ٧٨)

«وما محمد ـ في القرآن ـ إلا رسول قد خلت من قبله الرسل»(١٤٤/٣)

وفي مناسبات عديدة يشير القرآن إلى استمرارية الرسالات النبوية (فيما يدعوه ب «سنة الله»، يأمر محمداً: «واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا. . .» (٤٥/٣٤) انظر كذلك ٩٤/١٠، ٤٣/١٦، ٧/٢١)

والله يامر في القرآن المسلمين بتكريم أنبياء اليهود ومسيح النصارى (٤/ ١٥١، ١٨/٥٧) ويأتي الرسول ليذكر الناس جميعهم بالدين الأصلي: «فاقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لايعلمون» (٣٠/٣٠) «قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابرهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» (٨٤/٣، ١٣٢/٢)

وقد أرسلك النبي محمد من الله مصدقاً للرسالات السابقة[٢٠٨] ومطهراً لها مما علق بها من الإفسادات التاريخية، وإتماماً لها.

وإبراهيم بانقياده المطلق لإرادة الله، فيما وراء اخلاقياتنا المحدودة ومنطقنا الإنساني الضيق هو أبو المؤميني ودليلنا النموذجي: «وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً» (١٢٤/٢) وكذلك «ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك..» وإذا كان يسوع لايعتبر في القرآن «ابنا لله»، إلا أنه يحتل بين لأنبياء مقاماً فريداً:

فما من نبي، حتى محمد ولد من عذراء. فالله يقول في القرآن، في مريم:

«والتي احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين» (٩١/٢١).

وتضيف الآية التالية إلى ذلك قولها: «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون». وفي السورة ٢٣ آية ٥٢ تتكرر هذه الصبغة. أو أيضاً قوله: «.. وقولوا

---

(٢٠٨) ٧٨/٢٧؛ ٤٥/٢٩؛ ٣٨/١٠؛ ٢٨/٣٥؛ ٢/٤٦ و٢٩؛ ٤٢/٦ و٩٢؛ ٢/٣٣، ٩١ و٩٥؛ ٣/ ٢؛ ٥٠/٤ .

آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون» (٢٩/ ٤٦)

وهذا هو عين مايعلمه ابن عربي في **فصوص الحكم** وساهم كل نبي في الكشف عن معنى مصير الإنسان.

بيد ان ابن عربي، في الحقيقة لايشير إلا إلى أنبياء السنة الإبراهيمية، أولئك الذين يتحدث عنهم القرآن (وإن كان هذا لايستبعد البتة من لم يذكرهم القرآن (١٦٤/٤) و٧٨/٤٠) في عداد الذين أرسلهم الله إلى جميع الشعوب).

وكل نبي من هؤلاء الأنبياء أضاف شيئاً إلى صورة الإنسان بكشفه عن جزء من رسالة الله. ان ابراهيم، «أبا المؤمنين» كما يدعوه القرآن، حطم الاصنام وأقام التوحيد، وأعطى موسى معنى عالميا للشريعة، وابان يوسف الصلة بين الجمال المنكشف في كائنات متناهية واللامتناهي الذي تشير إليه، ويسوع هو «خاتم الولاية»، كما يقول ابن عربي، ومحمد هو «خاتم النبوة»، مراجعا على وجه الاجمال ومتمماً من أجل تطبيقها جميع ابعاداً الحياة الرسالة النبوية.

والأمر على هذا المنوال في الاعتقاد كما هو في المعرفة والحب. فمن خلال كل مخلوق ان الله هو الذي نعرفه ونحبه. ومن خلال كل دين ان الله نفسه هو الذي نمجده بما أنه هو وحده الذي يوجد، ولكن على درجات مختلفة من الحضور.

بداءة، بالنسبة لابن عربي كما بالنسبة لكل مسلم مؤمن بتعاليم القرآن ليست الاديان الثلاثة اليهودي والمسيحي والاسلامي الا دين واحد بل ونفس الدين تَوَّجها الوحي إلى محمد.

وقد حدد ابن عربي ذلك بقوله: «المسيحي ومن يؤمن بدين نزل لا يغيّران دينهما إذا هما آمنا بالاسلام».

وهذا هو ما أتاح في الحقيقة، في اسبانيا، انتقال الاف المسيحيين الى الاسلام. فإنهم كأريوسيين كانوا ينظرون إلى يسوع كنبي - لا كإله - ولا شيء، بالتالي كان يعارض الاعتراف بمحمد نبياً جديداً وقبول الرسالة القرآنية.

وفي هذه النقطة ايضاً يتفق ابن عربي مع روح القرآن وحرفيته:

«... والمؤمنون كل من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله» (٢/٢٨٥).

وبكلمة واحدة ان ما يهم ابن عربي، ليس ما يقوله انسان عن اعتقاده وإنما ما يفعل هذا الاعتقاد بهذا الانسان.

هذا هو ازدهار الاسلام الأخير في الغرب قبل إكراه ابن عربي على إتّخاذ الطريق الى دمشق للانضمام فيها إلى فلاسفة «النور» من الفرس، وإلى القاهرة حيث وشى به أحد الفقهاء قاصداً موته.

بعد ابن عربي راح الاسلام يحتضر في الغرب. ولسوف تكون محاولات ابن سبعين في تجديد الحوار الاسلامي المسيحي عبثاً لا طائل تحتها.

ولسوف يحاول ابن ستغين في عام ١٢٤٢، بعد وفاة ابن عربي بعام واحد المقاربة بين ملك الموحدين رشيد وفريديريك الثاني على الصعيد الثقافي على الاقل. وبعد عامين، اي في عام ١٢٤٤، ارسل أخاه إلى روما ليطلب من البابا غريغوار التاسع عدم الحنث بالعهد المعطى إلى بني هود من مرسيه. وكان هذا اندماجاً في حركة الاخوة الاسلامية المسيحية التي اعطى مثلاً عليها القديس فرانسوا داسّير Francois d'assise عندما ذهب وحده - ابان الحروب الصليبية واشدها عام ١٢١٥، وبثيابه الرثّة ليقابل، في دمياط السلطان الملك الكامل الذي استقبله بالود. وقد مثل ابن سبعين تلك السنين، على ما كتب ذلك ماسينيون «ضمير الاسلام». وبعد ذلك بأعوام سوف يحمل المشعل الفونس الحكيم Alphomse le sage، الذي حكم من ١٢٥٢ إلى ١٢٨٤، وقد تربي وتثقف في مناخ الثقافة العربية الاسلامية بعد الترجمات التي قام بها مسيحيون ويهود بتحريض من الاسقف ريمون الطليطلي Raymond de Tolède، في القرن الثاني عشر، لأمهات تلك الثقافة.

وهو نفسه متعدد اللغات ومتعرب وكُلِفٌ بالآداب الاسلامية. قد أحاط نفسه في بلاطه بطليطلة بعلماء وحكماء من الاديان الثلاثة (يهود ومسيحيين

ومسلمين). وعمل على ترجمة القرآن والتلمود. ومع الفيلسوف المسلم محمد الريقوتي انشأ في مرسيه مدرسة متعددة الاديان حيث كان يقوم بالتدريس مسيحيون ومسلمون ويهود. وأنشأ مدرسة أخرى على هذا النمط في اشبيلية حيث كانت الدروس تعطى باللاتينية وبالعربية.

وهكذا حدثت، في المنتصف الأول من القرن الثالث عشر محاولة إغناء بتبادل للثقافات من خلال الايمان بالاديان الابراهيمية الثلاثة.

إلا أن الاصوليين من الطرفين خربوا هذا الامل. البعض أكره أفضل من فيهم على الهجرة مثل ابن رشد وابن عربي. ونجح الاخرون. بتوحيدهم البابا والاقطاعيين ضد الفونس العاشر، الحكيم، في اسقاطه عام ١٢٨٢ . ودبت في اعقاب اجهاض هذه النهضة الفوضى.

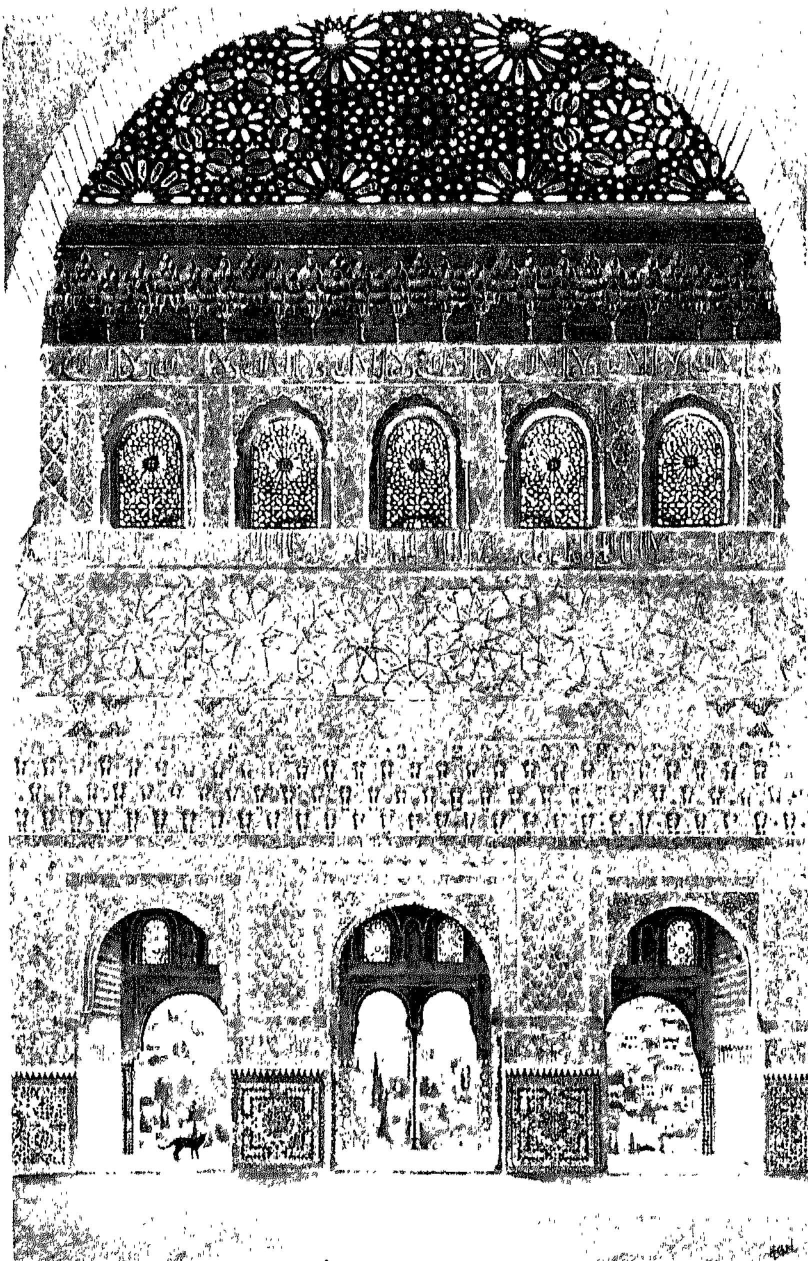
☆ ☆ ☆

---

(٢٠٩)فتوحات مصدر سابق ص/١٦٦ .

٣

نمط الحياة في الاسلام الاندلسي



١ ـ الشعر العربي ـ الأندلسي

لئن الهمت ترجمة كتاب ابن عربي: **المعراج**، **الكوميديا الالهية** لدانتي فان **هذا الاستلهام** لم يكن لقاء عارضاً بين عبقريتين منفردتين.

ذلك أن الشعراء الاندلسيين لم يقدموا لثقافة اوروبا الاوزان التي سوف نجدها لدى الشعراء التروبادور (الجوالين) في اوكسيتانيا فحسب، بل حملوا تصوراً للحب المعطاء، لدى شعراء التروبادور فتولد عنه: «الحب المهذب» والظرف كأسلوب في الحياة. ولدى دانتي و «المخلصين للحب» أنتج البشارة إلهية.

من هنا فإن إعادة رسم مسار شعر الاندلس اثناء هذه العصور الثلاثة ـ من منتصف القرن العاشر إلى منتصف القرن الثالث عشر ـ حيث سطعت ثقافة قرطبة والاندلس على كافة أوربا وشعرها الغنائي على البلدان الناطقة باللغة اللاتينية وبخاصة في فرنسا وايطاليا، ان اعادة رسم هذا المسار هو الرجوع الى منابع اسلوب الشعر الغنائي الغربي.

وقد رسم ايميليو غارسيا ـ كوميز Emilio Garcia-Comez[1] في تركيب عظيم، مراحل ازهار الشعر العربي ـ الاندلسي، وانحطاطه وموته.

وهذا البحث سيكون دليلنا في مخططنا الذي يدين كثيراً لهذا الاستناد، الذي كرس أهم ما في مؤلفه لدراسة الشعر الاندلسي.

كانت نقطة الانطلاق في هذا الابداع الشعري، في الاندلس، متواضعة. ذكرها ابن بسّام عندما كان، في حقبه الانحطاط التي تلت اجتياح المرابطين في عام ١٠٩٠ يؤلف مختارات متّسمة بالحنين للوطن من شعراء الماضي في كتابه

(١)ايميليو غارسيا ـ كوميز Poesia arabigo andalouza مدريد ١٩٥٢ .

الذخيرة. قال: «أول من نظم اسشعاراً على وزن «الموشحات» في بلادنا والذي اخترعه هو مقدم بن معافى، أعمى مدينة كابرا.».

وعلى الرغم من اننا لا نعرف عن هذا الرائد، سوى شهادة ابن بسّام، إلا أن اكتشاف بعض عشرات من هذه «الموشحات» ابتداء من عام ١٩٤٨ يتيح لنا تحديد هذا النوع الشعري الجديد في القرن التاسع الميلادي.

في غضون القرن الثامن لم يكن ثمة تأثير متبادل بين القادمين الجدد (الذين كان في عدادهم قليل من العرب ولكن بخاصة من البربر المراكشيين) والسكان الاصليين. ويبدو ان هاتين الثقافتين كانت احداها تجهل الأخرى في الشعر، واستمر السكان الاصليون ينشدون باللغة اللاتينية الاغاني الشعبية للايام الخوالي، كما في ظل السيادة الفيزيقوطية، أما القادمون فيغنون بالعربية حداءهم الرتيب المعتاد وراء مقعان جمالهم في الشرق أو في افريقيا.

ينقل ايميلو غارسيا ـ كوميز نصاً بالغ الايحاء، لم ينشر قبله عن التيفاشي (القرن الثالث عشر)، يميز هذه المرحلة الاولى، هذا النص يقول: «فيما مضى كانت اغاني اهل الاندلس أما باسلوب المسيحيين وأما باسلوب حداة الجمال العرب»[٢].

هذان الاديان كانا من جهة اخرى فقيرين: ادب المسيحيين فقير لانه لم يكن سوى تركة الانحطاط الروماني واحتلال فيزيقوطي ضعيف الابداع، وادب القادمين لان الجيش الذي هبط إلى بر الاندلس كان في غالبيته العظمى من البربر الذين اسلموا واستعربوا منذ وقت قصير: أما العرب القادمون من الشرق فلم يكونوا المثقفين أو الكتاب الرائعين القادمين من بغداد وإنما كانوا جنوداً ومغامرين و «فقهاء» آتين كدعاة ومبشرين.

في نهاية قرن، تغيّر الوضع. لحصول انصهار اقتضته الضرورات بين الفئتين من السكان: أولئك الذين استقروا في الاندلس تزوجوا نساء من البلاد. جميعهم

(٢)المصدر السابق ص.ص ٣٠-٣١ .

كانوا تقريباً بعد عشرات من السنين من أم أو متزوجين من امرأة من أصل روماني. وفوق ذلك كان الوضع قد استقر. فلم يكن الذين يؤمون الساحل وينفذون إلى عرض البلاد شيئاً فشيئاً من التجار فحسب ولكن كانوا كذلك من الفنانين والكتاب. وكانت سياسة الامراء الأمويين تشجع هذه الحركة. وبدلاً من أن ينعزلوا عن السكان على غرار ما فعلت ادارة الفيزيقوط فإنهم راحوا يمارسون سياسة تمثّل واختراق هذا الشعب في العمق لتأمين اسس صلبه لنظامهم بوحدة من الدين واللغة. وابتداء من القرن التاسع تقدم تأسلم البلاد وتعريبها بخطى سريعة جبارة.

وكان سحر الحضارة العظيمة المتنامية في بغداد، في عصر سطوع العباسيين يزاول تأثيراً متعاظماً في الاندلس. فعندما يصل موسيقار شهير من بغداد، كزرياب (متوفى عام ٨٥٧)، الملقب بـ «الطائر الاسود»، إلى قرطبة، مع «جيش» حقيقي من الموسيقيين والمغنيات والمؤلفين الموسيقيين، يكون لهذا الحدث، لا شك، دوى هائل. فإن زرياب لم يجلب معه الموسيقى فحسب، ولكن وسط ثقافة بغداد كله، الذي كان حينئذ متقدماً جداًعلى وسط الغرب. وصار تقليد هذا النمط من الحياة المهذب شغفاً لا يقاوم. وتدفقت الكتب من الشرق. وتضاعفت تحولات المسيحيين إلى الاسلام، وتحقق الانصهار.

وكان ابتكار الـ «موشحات» هو التعبير الادبي عن هذه الحركة.

وقد كتبت القصائد بالعربية المألوفة، الكلاسيكية، لا باللهجة العربية لشمال افريقيا التي كانت حتى ذلك الحين منتشرة.

وبخلاف الشعر العربي الكلاسيكي كانت مؤلفة من مقاطع شعرية، أدوار، ولا تتسع القافية نفسها. وتنتهي المقاطع الغنائية بلازمة اخيرة باللغة اللاتينية هذا المثال من ازدواجية اللغة نادر جداً في الادب العام. ان الشاعر الاندلسي العربي اللغة، الذي سمع زوجته أو أمه تدندن اغاني رومانية، بدا أنه أصبح مغرماً بها وراح يرصع قصيدته باللغة العربيى الكلاسيكية بتلك اللازمة اللاتينية[٣].

هذا الفن من الادب راح يزداد تهذيباً في الاندلس. وفي مرحلة جديدة من الاندماج والتكامل حيث تختفي ازدواجية اللغة يصبح هو **الزجل**. وقد اعطاه ابن قرامان (١١٦٠ ـ ١٠٩٥) عبارته الاجمل.

إلا أن هذا التنطور لم يحدث من دون اصطدامات ومآسي. وقد سبق لنا ان ذكرنا ازمة عام ٨٥٠ الدينية والسياسية معاً.

دينية لأن المسيحيين (المستعربين)، وقد رأوا أن ملاكاتهم تتقوض أمام هذه الموجه من الدخول في الاسلام، وقد وعووا منذ القديس أولوج Euloge، ان المقصود شيء آخر غير هرطقة مسيحية في ثوب آخر من الآريوسية، حاولوا القيام برد فعل؛ فإن دعاية التطوع للاستشهاد التي أكب عليها القديس اولوج لم تكن سوى احدى دلالات هذا التصلب وبالنظر الى تغذية الوان التعصب «الطائفي» بالتبادل تعاظم عدم نسامح الفقهاء والمالكيين.

وعلى الصعيد السياسي لم يكن الصراع أقل حدة، ولكن وفقاً لخطوط اخرى من الانتساخات؛ لم تكن الخصومة الرئيسية بين المسيحيين والمسلمين ولكن بين البربر والتشكيلات الأخرى للسكان: عرب، سكان اصليون، سلافونيون، أحياناً متحالفون مع المسيحيين المستعربين[٤].

والمثل الأكثر نموذجية على هذا الصراع كانت حرب العصابات التي قادها ابن حفصون، أحد «المولدين» (اعنى من أم سلمة من أصل اندلسي)، طيلة أكثر من خمسة وثلاثين عاماً (من ٨٨٢ إلى وفاته في عام ٩١٨)، وشنها على اسياد قرطبة من عرينه في باباسترو Babastro (الواقع بين قرطبة وملقا).

بيد أن هذه المقاومة لم تتوصل الى ايقاف صعود الامويين ولا إلى اطفاء إشعاع الثقافة العربية ـ الاندلسية. ودليل على هذا عمل ابن عبد ربّه من قرطبه (٨٦٠ ـ ٩٣٩). وهو لم يكن شاعراً من طبقة الفحول الاولى ولكن المنتخبات الموسوعية (الاسيكلوبيدية) لكتابه **العقد الفريد** تشهد على الارتشاخ المتنامي لثقافة الاسلام حتى الشرق. كان قد التقى في بغداد الشاعر العظيم المتنبي.

وكشاعر مدبج، جليس الأمراء، لم يدع مكاناً في قصيدته التعليمية في تاريخ الاسلام للاندلس ممالقة لاسياده الامويين.

وهكذا تسير نحو النزعة التوجيهية لثقافة عصر الخلافة الذين كان اصحابها ولا سيما الحكم الثاني ومادين يد العون للكتاب. وعلى هذا النحو فما ادب ارستقراطي (وبالتالي عامل على التعريب) لم يعد في مكنته الاكتفاء بجلافة الـ «موشحات» وخشونتها.

ولكن تنامي المدن الكبرى وبخاصة قرطبة خلق في نفس الوقت جمهوراً عريضاً جداً قليل التأثر بالشعر الـ «رسمي» حتى ولو توصل الامير لاجتذابه الى فلكه.

أكثر تمثيلاً لهذا العصر كان الشاعر الرمادي أبو حنينزه، الذي بدأ هجّاءاً بتنظيم قصائد ساخرة في السلطة وجلساء الأمراء والبرجوازيين المرتهنين، بلغة ذات صور قوية، مثل هذا التصوير لغروب الشمس: «رأيت فوق البحر درع حيوان من ذهب أحمر ومن زعفران»، ولكنه محب كذلك للغة سكان المدن السوقية الدارجة. وعندما استولى الوزير الاول المنصور على حقيقة السلطة، مقصياً الخليفة هشام الثاني إلى دور صوري. نخالف الرمادي مع هذا الدكتاتور الذي لم يكن من أصل نبيل والذي كان يحرص على أن يلتف حوله «بلاط ادبي».

كان مروان الطالق من أفضل أزاهير هذا الديوان حيث لم يكن، كالمنصور، في الامكان التكهن بأصله النبيل ولا بمجده، وإنما بموهبته وجدارته: فـ «ان نسبي النبيل هو روحي. وحليتي أدبي وسيبقى كلمتى» كما كان يقول.

انني مجد بني عبد شمس (أمويو سورية)، فبي أنا، بُعث مجدهم، وأزين بأشعاري أبهى حلاهم».

وهكذا تم بلوغ مرحلة جديدة بجيل من الشباب متذوقين للفن، ممثل لتيار ارستقراطي ومحب للعرب ولكنه فخور بالعمل على تجاوز الشرق بالاندلس: ابن سهيد وابن حزم (٩٩٤ ـ ١٠٦٤):

وقد عبر ابن حزم عن هذا الشعور بغيظ متعجرف: «أنا شمس سماء الحكمة، ولكن شقائي انني أشرق في الغرب» أو أيضاً **في كتابه طوق الحمامة:**

«ويا جوهر الصين سحقاً فقد

غنيت بياقوتة الاندلس (الفصل العشرون)

وأما حديقة ابن شُهيد (المتوفي عام ١٠٣٥) الذي كان يخالط مثله المسيحيين واليهود في قرطبة منذ نهاية القرن العاشر وبداية الحادي عشر فقد كتب قبل **الكوميديا الالهية** لدانتي بثلاثة قرون، **رحلة شاعر الى الفردوس، «رسالة التوابع والزوابع**، حيث يجري في حوار مع أموات مشاهير (مستلهماً ربما حوار لوسيان Lucien) نقداً فكهاً للشعراء العرب في العصور الجاهلية والعصور الاسلامية على حد سواء حتى أيام المتنبي.

وإذ أقعده شلل جسمه في الحياة اليومية فإنه وجد نبرات تطفح بالحكمة لمواجهة الموت:

«أنـوحُ عـلى نـفـسي وأنـدبُ نُـبـلـهـا

إذا أنـا في الـضرّاء أزمـعْـتُ قـتـلـهـا

رضـيتُ قـضـاءَ اللهِ في كـل حـالـةٍ

عـليّ وأحـكـامـاً تـيقـنـتُ عـدلها

أظـلُّ قـعـيـد الـدار تجنُبـنـي الـعـصـا

على ضعفٍ ساقٍ أوْهَنَ السقمُ رِجلها»

وقال في موضع آخر:

«ولّـمـا رأيـتُ الـعـيـشَ ولى بـرأسِـهِ

وأيـقَـنـتُ أن الـموتَ لاشـك لاحـقـي

تـمـنـيـتُ أنّي سـاكِـنٌ في غـيـابـةٍ

بـأعـلى مـهـبّ الـريح في رأسِ شـاهـقِ

أذرُّ سـقـيـط الحبّ في فـضـل عـيشـة

وحـيـداً، وحِـسـى المـاء ثِـنْـى المـفـالـقِ

خليلي من ذاقَ المنيةَ مرةً
قد ذقتُها خمسين، قولة صادقِ
كأنّي وقد حانَ ارتحالي لم أَفُزْ
قديماً من الدُّنيا بلمحةِ بارق
فمن مُبلغٌ عني ابن حزم وكان لي
بداً في مُلمّاتي وعند مضايقي؟
عليك سلامُ الله إني مُفارق
وحسبك زاداً من حبيب مُفارقِ
فلاتنسَ تأبيني إذا فقدتني
وتذكار أيامي وفضل خلائقي
وَحرّكْ به بالله من أهل فننا
إذا غيّبوني كل شهم غرانِقِ
عسى هامتي في القبر تسمَعُ بعضَه
بترجيع سارٍ أو بتطريبِ طارقِ
فلي في ادكاري بعد موتي راحةٌ
فلاتمنعونيها علالة زاهقِ
وإنّي لأرجو الله فيما تَقدَّمَتْ
ذُنوبي به مما درى من حقائقي»

بعد ازهار الشعر الاندلسي هذا الازهار بابن شهيد وابن حزم، فان هذه الحركة الصاعدة، قد تحطمت وانحرفت إذ قادت الفتن الداخلية الى سقوط الخلافة (١٠٣١). وهكذا فان فرصة تاريخية ضاعت: فرصة ظهور شعر اسلامي في الغرب. فالاستمرارية انقطعت بتفتيت الخلافة التي تقسمت بين امراء صغار (هم رؤساء الطوائف، حيث غدا لكل منهم بلاطه الخاص. ومن بعد في الاندلس حيث العواصف الغرامية للحب او المكائد السياسية تهب في دوّامة صار لكل من هذه البلاطات (كما فيما بعد في دول ـ المدن بايطاليا ال «نهضة» التي وصفها ماكيافيللي او في امارات المانيا نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين)

شعراؤه وعلماؤه. ففتحت الثقافة وبخاصة الشعر الطريق الى الشرف والى الثراء وحتى الى السلطة.

كان الشعراء الاكثر تمثيلا لهذا العصر هم: المعتمد، الذي أصبح ملك اشبيلية حتى اجتياح المرابطين وابن عمار رجل من الشعب، رفيق هذا الملك وابن زيدون، عشيق ولاّده ابنة محمد الثالث

وإذا اقعده شلل جسمه في الحياة اليومية فإنه وجد نبرات رابطة الجاش لمواجهة الموت:

ابكي ايا قلبي، ابكي ياروحي، عندما يحتضن جسدي الألم ويصبح الموت وسواسي.

ولكنني اقبل حكم الله لأنه هو وأنا اعرف ذلك هو العدالة: ها أنذا، مصروع مصطح في بيتي الوحيد، مشقل الفخذين والقدمين بألم برونزي.

فمن يعمل على ايصال رسالتي الى الناس؟

عندما رأيت ان الحياة تزورّ عني، وان الموت يضمني بيده اليه، حلمت ان اسكن معطفاً من شعر الماعز، في قمة الجبل حيث تهب الرياح العاصفة:

اتلقى فيها وحدي اندية السماء والولغ كل يوم في قعر الطاسة.

ياأصدقائي اذا كان احد ذاق الموت مرة.. فإنني عشته الف مرة، يجب أن أذهب، حانت الساعة بعد ان عرفت من العالم لحظة بالكاد اقصر من لمعة البرق.

فمن يحمل رسالتي الى ابن حزم، المسعف دائما آلامي.

ليكن الله معك. ان صديقك ذاهب.

فلاتنس ان ترثيني لاثارة شفقة إخوتي على الاحياء، الجميلون عندما يوارون جسدي في التراب.

لعل رأسي من قبري يسمع قصيدتك أو أغنية زائر ليلي. لاترفض لي هذا السرور وليغفر الله ذنوبي باسم الايمان الحقيقي الذي عشته».

بعد ازهار الشعر الاندلسي هذا الازهار بابن شهيد وابن حزم، فان هذه الحركة الصاعدة، قد تحطمت وإنحرفت إذ قادت الفتن الداخلية الى سقوط الخلافة (١٠٣١). وهكذا فان فرصة تاريخية ضاعت: فرصة ظهور شعر اسلامي في الغرب. فالاستمرارية انقطعت بتفتيت الخلافة التي تقسمت بين امراء صغار (هم رؤساء الطوائف، حيث غدا لكل منهم بلاطه الخاص. ومن بعد في الاندلس حيث العواصف الغرامية للحب او المكائد السياسية تهب في دوّامة صار لكل من هذه البلاطات (كما فيما بعد في دول ـ المدن بايطاليا ال «نهضة» التي وصفها ماكيافيللي او في امارات المانيا نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين) شعراؤه وعلماؤه. ففتحت الثقافة وبخاصة الشعر الطريق الى الشرف والى الثراء وحتى الى السلطة.

كان الشعراء الاكثر تمثيلا لهذا العصر هم: المعتمد، الذي أصبح ملك اشبيلية حتى اجتياح المرابطين وابن عمار رجل من الشعب، رفيق هذا الملك وابن زيدون، عشيق ولّاده ابنة محمد الثالث المستكفي آخر خلفاء بني أمية في قرطبة.

والبليغ في هذا الأمر ان يمارس هؤلاء الشعراء الثلاثة أعباء سياسية في نفس الوقت: المعتمد كان ملكا وابن زيدون وزيره الاول وابن عمار سفيره لدى الفونس السادس:

وقد كتب المراكش يقول:

«لم يكن المعتمد يتخذ من الوزراء الا الرجال المثقفين والكتاب والعلماء. كان يلتف حوله حشد من الوزراء ـ الشعراء لم نر له مثيلاً أبداً»(٥)

إننا لانملك من ابن عمار اشعاره بالتهتك والتشرد ايام شبابه، فقد أتلف تزمت المرابطين التطهري كافة ماكان يبدو، مشتبهاً فيه الاخلال بالاخلاق بالنسبة للقيم القائمة.

---

(٥)تاريخ الموحدين، مذكور في دوزي ص/٧٤ .

ولم يبق الا مانظمه في بلاط المعتمد بمزاج شكوكي. فعندما كان المؤذن يدعو الى الصلاة كان ابن عمار يرميه بقوله ساخراً:

إنه يأمل بعفو الله عن ذنوبه التي لا تحصى ولاتعد

إذا كان قلبه على الأقل يعتقد فيما يقوله لسانه أو انه يجزل مديح أميره في مفاخره الحربية:

اثمرتَ رُمحَك من ردوس كماتِهم
لما رأيتَ الغصن يُعشَقُ مُثمرا
وخضبْتَ سيفَك من دماءِ نُحورِهم
لما عَهِدْتَ الحسنَ يُلبَسُ أحمرا»

أما ابن زيدون فإنه يفاخر بغرامياته مع الأميرة ولاّده:

«ياجنة الخلد ابدلنا بسدرتها
والكوثر العذب زقوما وغسلينا
كأننا لم نبت والوصل ثالثنا
والسعد قد غض من اجفان واشينا
سران في خاطر الظلماء يكتمنا
حتى يكاد لسان الصبح يغشينا
ان كان قد عز في الدنيا اللقاء بكم
في موقف الحشر نلقاكم وتلقونا»

ولئن كان هو عشيق الاميرة، غير شريف المحتد، الا أن الشريعة في الحب تساوي بين الجميع.

فالدهر عبدي لما اصبحت في الحب عبدك
أو
بزعمهم ان ليس مثلي
في الرضى بالدون يُعذر

لم يعلموا ان الهوى
رقّ وان الحسن أحمر

بل ليس ثمة من دناءة للرجل ان يخضع لمن يحب:

ياسؤل نفسي - ان احكّم
واختياري أن أخير
كم لامني فيك الحسو
د وفند الواشي فأكثر
قالوا: «تغيّر بالسلو
وبالملامة قد تعير»
وتوهموك جنيت ذنبا
بالتجني ليس يغفر
وبزعمهم ان ليس مثلي
في الرضى بالدون يُعذر
لم يعلموا ان الهوى
رق وان الحسن أحمر

بل بالنسبة للملوك أنفسهم ان الخضوع لامرأة محبوبة فضيلة من فضائل الامراء.

فالمعتمد ملك اشبيلية (١٠٤٠ ـ ١٠٩٥) كان الرمز الشعري لذلك. لقد قرن احاسيسه في الحب بأحاسيسه في المعركة.

وبيض وسمر فاعلات بمهجتي
فعال الصفاح البيض والاثل السمر
وليل يسد النهر هوا قطعته
بذات سوار مثل منعطف النهر
رمت بردها عن غصن بان منعم
فياحسنى ماانفق الكمام عن الزهر

ولم تكن القوة ابداً منفصلة عن الرقة فالمعتمد يذكر تلك المسيحيات اللواتي كان غناؤهن شبيها بصوت الحمائم على رؤوس الفنن المتمايل».

فإن تكرار الكلمة نفسها، في القافية هو نوع من التغريم السحري:

أغائبة عني وحاضرة معي
لئن غبت عن عيني فإنك في كبدي
اقيمي على العهد الذي كان بيننا
فإني على ماتعلمين من العهد

وهو حب كئيب، مهدد دوماً.

جفاني بالطاف العدا واراله - عن الوصل -
رأى في القطيعة حادث
تغيرت عن عهدي ومازلت واثقاً
بعهدك. لكن غيرتك الحوادث
وماكنت إذ ملكتك القلب عالما
بأني ، عن حتفي - يكفي باحث
فديتك ان الشوق لي - مذهجرتني
مميت، فهل لي - من وصالك - باعث
ستبلى الليالي والوداد بحاله
جديد - وتغنى - وهو للأرض وارث
ولو أنني اقسمت انك قاتلي
وانني مقتول لما قبل: «حانث»

عندما جاء يوسف بن تاشفين، امبراطور المرابطين، بجيشه الى الاندلس، «لتخليص شبه الجزيرة من المسيحيين» بادر باسقاط الملوك المسلمين باتهامهم بافساد العقيدة بفجورهم الاخلاقي وطيشهم الفكري.

فاقتضى من الـ «الفقهاء» الذين سارعوا للتو الى ارضاء رغباته، «فتوى» بأن «أمراء الأندلس كانوا فاجرين، فاسقين، ملحدين، وانهم بمثلهم السيء، اضلوا الشعوب وجعلوها غير مبالية بالدين».

ليس ادنى شك في ان تلك البلاطات، شأنها شأن جميع الامكنة التي ينتشر فيها الثراء والسلطة، لم تكن قط نماذج للفضيلة، لا أكثر ولا اقل من بلاطات معظم خلفاء دمشق وبغداد وقرطبة، التي سبقتها، وسرعان ماراح القادة العسكريون «المتزمتون والمتصلبون» بعد سنوات من الاحتلال يشاطرون في هذه الحياة المنحلة الفاسقة.

ولكن ماجرح حتى الموت بالاجتياح، كانت تلك «النزعة الانسانية» التي ازدهرت طيلة قرون ثلاثة في الاندلس، ذلك التوازن بين حب الشعر والفنون كما العلوم التي تبوأت مكانة اعلى كثيرا من الاسلحة والمعارك كما تشهد بذلك الرسائل المتبادلة بين المعتمد وابنه الراضي.

ان سيف الصحراء اجتز هذه الحياة.

فإن أجمل واخر ازهارات الفلسفة والعلوم والفنون سوف لايمكنها ان تتفتح بعد الان الا على هامش هذه السيطرة العسكرية المتزمتة، التي عرفت لحسن الحظ فواصل تسامح، موفقة بين بعض امراء المرابطين كيوسف بن تاشفين الذي سمح لابن طفيل ولابن رشد بأن يعيشا ويبدعا.

فقد صنعت حياة الاندلس طيلة ماينيف عن قرن: من انتصار المرابطين في الزلاقه el Zargalla عام ١٠٩٠ الى سقوط الموحدين في لاس نافاس كادى تولوزا عام ١٢١٢ حيث عاش الاسلام في ظل السيف، من تلك التناقضات.

عندما استدعى الفقهاء لفرض الـ «شريعة» في هذه الممالك الصغيرة المدارة من امراء مثقفين وشعراء يمزجون، حقيقة الحرية بالمجون احياناً، في تلك المدن الفوارة بالحياة الملوك المرابطين من مراكش، كان ذلك كانما الليل المظلم انقض على الاندلس.

فالأمراء الصغار (رؤساء الطوائف) لم يكونوا بالتأكيد ملائكة. فقد أداروا سياسة انتحارية من الخصومات المتقاتلة فيما بينهم وحياة من التهذيب البالغ المنحل غالباً. كانوا يتقبلون بافراط انماط الحياة في بغداد. باختصار كان اسلوب الحياة السطحي الذي ينمو في ظلهم وفوضى الاخلاق كما السياسة، لايتيحان

تفتح اسلام حقيقي. اسلام أمين على روح اصوله ومقوّض معاً في نفس الوقت لمحدوديات تقليد شرق أدنى حصراً. اسلام كان في وسعه ان يخلق، في الظروف الجديدة للغرب، من الاتحاد الوثيق بين الاديان الابراهيمية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والاسلام، عهداً جديداً من الايمان. اسلام منفتح على جميع الثقافات من الصين ومن الهند ومن الفرس ومن الشرق الادنى ومن البحر الابيض المتوسط بكامله، ومدشناً عصر جديداً من الانسانية.

كان تبديد رجاء كهذا في فوضى الامارات «رؤساء الطوائف» الصغيرة، بعد الافراط في مركزية الخلافة، يلحق اضراراً بالغة بفرص الاسلام في الغرب.

وجاء تدخل المرابطين العسكري يضع حدا لذلك، فقد كانت انتصاراتهم سقوطا للحضارة مناسبة فقدت من التاريخ مناسبة ضاعت من الاسلام.

فإن رعاية الامراء الصغار للاداب، وبلاطاتهم من الشعراء والعلماء وحرية التعبير للثقافة بعيدة عن أن يطالها تزمت الفقهاء، كل ذلك قام بكنسه امبراطور افريقي يكاد لا يعرف العربية - لغة الثقافة في ذلك العصر - ودشن عهد تعسف الـ «فقهاء» هذا الإصلاح المضاد، الفظ والمفرط في التبسيط كانت له نتائج خطيرة على الشعر.

فلم يعد يستطيع الحياة إلا على حوافي هذه الامبراطوريى المفروضة بالقوي، هناك حيث كان من الممكن الافلات من قبضة النزعة التطهرية التي ترسّم بالهرطقة جميع الفنون ككل مالم يكن تقيدا ورعا بشريعة فاقدة الحياة.

ففي موقع فالنسيا الـ «ريني» كرس عدد من الشعراء، محكوم عليهم بالحقارة، شعرهم الغنائي للتغني بالطبيعة وبحدائقها وبرياضها، بأنهارها وبحارها.

بلنسية غذا فكرت فيها
وفي ايامها اسنى البلاد

وأعظم مشاهدي منها عليها
بان جمالها للعين باد

كساها ربنا ديباج حسن
له علمان من بحر وداد
وحدائق خضر المعاطف البست
من حسن بهجتها ثياب زبرجد
زرّت عليها الشمس فضل ردائها
فبدا زبرجدهن تحت العسجد
ومن النسيم وراق الروض بالزهر
فنبه الكأس والابريق بالوتر
ما العيش الا اصطباح الرّح أو شُنِبٌ
يغني عن الراح من سلسال ذي أشر
سقتني بيمناها وفيها فلم ازل
يجاذبني من ذاك او هذه سكر
ترشفت فاها اذ ترشفت كأسها
فلا والهوى لم أدر أيهما الخمر

فما نجا من الشعر الأندلس نحس فيه صرير الإنسان نظماً للغيظ. فهذا ابن راجي يطلق صرخته:

ابكين يا قوافي أبكين

قوافي عربي ضاع بين الأعاجم

وابن اللبانة يستذكر مأساة الاستيلاء على إشبيلية ونفي الأمير الشاعر المعتمد:

«نسيت إلا غداة النهر كونهم
في المنشآت كأموات بألحاد
حط القناع فلم تستر مخدرة
ومزقت أرجه تمزيق أبراد
حان الوداع فضجت كل صارخة
وصارخ من مغادة من فادي

سارت سفنهم والنسوح ينبعها
كأنها إبل يحدو بها الحادي»

كان ذلك عصر الحنين إلى الماضي، والمختارات للجميع منها البقايا الشعرية مثل **الذخيرة** لابن بسام أو **القلائد** لابن خاقان.

بعد الآن يبتعد الشعر عن هذه البلاطات التي غدت حاميات لجند المحتل. وراح يولد من جديد في الشعب. فتحيا الموشحات في شكل أكثر رقة: في «الزجل»

فالزجل كالموشحات قصيدة ذات مقاطع، ادوار؛ وعلى العكس، بدلاً من ان تتجاوز فيه أبيات من الشعر العربي الكلاسيكي ولازمة باللغة الرومانية اللاتينية «الخرجة» يكتب بأكمله باللجهة العربية العامية الدارجة.

ولكن موضوعاته لم تعد بصورة خاصة موضوعات الشعر الكلاسيكي.

عندها ظهر كاستناد لهذا النوع، شاعر عملاق، مخالف للمألوف، كما أبو نواس فيما مضى، المتوفي ٨١٥ في بغداد، وهو أحد الشعراء الأخيرين لدى الأندلسيين، أو كفرانسوا فيللون Francois Villon فيما بعد في فرنسا.

كان ابن فرمان (١٠٩٥-١١٦٠) نابغة فريداً، على هامش عصره، مهيمناً عليه كواحدمن قمم الشعر في القرون الوسطى، قد ولد بعد إنتصار الرابطين بخمس سنوات وتوفي بعد موجة اجتياح الموحدين الجديدة (١١٦٤) بأربع سنوات.

وكأبي نواس كان الحب والخمرة موضوعاته المفضلة.

ولإعطاء فكرة - وإن كانت بعيدة - عن التقينة العروضية للزجل، حاولنا انطلاقاً من الترجمة الاسبانية الجميلة التي قام بها ايميليو غارسيا - كوميز، ان ننقل بمعادلات من الأشعار الفرنسية أوزان القوافي والمقاطع المتعاقبة في زجل لابن قَزْمَان.

داب نعشقك بخيمه
من يحبك وبموت فيك؟
إن قتلت عاد يكون بيك

لو قدر قلبي يخلِيك
لم يَدَبَّر ذا النَغيمة.
يا مطرنى شلبأط
مَن حزين تن بناط
تراً اليوم وشطاط
لم نذق فيه غير لُقَيْمة
قلت همّ الله أكبر
لس نطيق منه على أكثر
إذ تريد مسجد الأُخْضَرْ
تمد عاد بير النشيمة؟
(أنت) يا زين المحافل
ومليح نعم وعاقل
أي حُجَيْرات عن مَنْأقِلْ
لو جعلك الله جديمة!
كل عاشق فيك هو مَؤلوع
سحر بابل هو فيك مجموع
كل نادر منك مسموع
مني ما قلت مسموع
مني ما قلت كليمة
فمن التفاح نهيدات
ومن الدرمك خُذيْدات
ومن الجوهر ضُريّسات
ومن السكر ثُميْه
لو منعت الناس من الصوم

وتقول «اكفروا يا قوم»
بابقى بالجامع اليوم
الا مربوط بخزيمة
أنت من القانذ احلا
وانا المملوك وانت مَوْلا
موليٌّ، ومن يقل لا
نرم في عنقث نُطَيْمَه
إلى كم ذا الصّد عني
وإلى كم ذا الصّدْ عني
جعل الله منك ومني
فداران خالي خُزَيْمَة
(القصيدة/١٠/ من ديوان ابن قزمان لـ ف. كورينطي المطبوع في مدريد)

فإن تعقيد العروض ومضاعفة الضعوط من أجل بينة المقاطع حبكة القوافي لاتنفك تتزايد.

وها هما مثلان متأخران، نحاول بهما فحسب بالنقل، الإشارة إلى هذا التلاعب المتزايد في الاصطناع؛ الدوزنة، التحول الإرسال.

بين ايار وقدر نيسان
ميناء أنيق، أريج لطيف
عندما بين أيار وهياماته
وقدر نيسان وحليتِّه
المجنون يغازلون
فيبدأون الأزهار من جديد.
أو كذلك هذا الشكل المكرر؛
هذه الفتاة حورية المياه

يا لقسماتها وقامتها كم هي جميلة!

قل لي، أيها البحار

لمركبك بالغ الزهو

الأشرعة والطوالع والمراكب

هل هي جميلة إلى هذا الحد؟

قل لي أيها الفارس

لحصانك المزهو كثيراً

حرب، أسلحة وخيول

هل هي جميلة إلى هذا الحد؟

قل لي أيها الراعي الصغير

لقطعيك المزهو

تلال ويديان أو قطعان

هل هي جميلة إلى هذا الحد؟



تظهر أمثلة كهذه أن شعر تروبادور أوكسيتانيا ليس فحسب وريث **موضوعات** شعر الأندلس: تصور المرأة والحب؛ ولكنه كذلك وريث براعاته العروضية، متلاعباً للتغلب على ضغوطات الوزن والمقاطع والقوافي، في أشكل بحورية متزايدة الصفة أكثر فأكثر: القصيدة ذات الأدوار، القصيدة الوصفية أو الغنائية، والقصيدة الفرنسية القديمة Virlai، ونشيد الحب بمقاطعة البالغة ستة أبيات إلى ثمانية، ذات مقاطع، مبينة، بدءاً من القرن الثاني عشر، على نفس القوافي ومنتهية بـ «ارسالات» بيت الاهداء (وبالتورنادا Tarnade، أو Vueltas في الاسبانية). الروتريسة la°retroensa وهي أغنية ذات لازمة، والـ «كانتورُوتُونْدو Canto Rotando» بمقاطعها ذات البنية المتنوعة، والسونية (وهي قصيدة من

أربعة عشر بيتاً) وقدسبق أن ظهر مثيلان عليها في أدب «الأوك OC»، أو كذلك اجوحة الحب، الـ «سرفنتس» الهجائية، الـ «بلانت» le plant، الغرسة الرثائية، و«الاغنية العاطفية» والـ «Pastaurelle» والقصيدة الغنائية في عودة الرعاة، باعثة لذكرى مغامرات الحب، «الايئس» أحياناً منقولاً إلى إطار ريفي، وأخيراً البلاد Lalladee، الاغنية الراقصة بمقاطعها الثلاثة ذات الابيات وحيدة القافية من ثمانية مقاطع لفظية ولازمة.



بعد العصر الأخير المبدع للإسلام في الاندلس، عصر «رؤساء الطوائف» جعلت الموجتان العسكريتان الافريقيتان انحطاط الثقافة أمراً لايمكن مداواته. وحده خارج نطاقهم بمعزل عن السيطرة الأجنبية كان ابن قزان الإزهار الأخير المتوحد للثقافة الاندلسية، ولكن الدين الرسمي. الصارم والتحقيقي لم يتمكن من الانتفاع من هذه الهدية الإلهية غير المتوقعة. ومرة أخرى، حتى وإن كان الموحدون لم يعودوا حماة الفقهاء المالكين (الذين توصلوا مع ذلك مع الإبقاء على سلطتهم) فإن حرفية الدين الرسمي، تحت سيطرتهم، استمرت في أن تلعب دور المنغِّص، مطفىء الأنوار.

في ساعة تقهقرهم، اثر انكسارهم في معركة لاتافاس دو تولوزة عام ١٢١٢، فإن الإسلام الذي لم يكن ينقده السلاح، لاسلاح المرابطين ولاسلاح الموحدين، ولكنه فقد بهذا السلاح نفسه روحه الحيةَّ، دخل سكرة الموت.

في الأدب هذا الانحطاط يُترجم بمؤلفات تتذبذب بين باروكية طنانة شأن جميع «الإصلاحات المضادة» وحذلقة تدقيقيه متكلفة. وهناك طريقتان للكلام لئلا يقال شيء في نظام استبدادي؛ لايمكن إلا خدمته بالـ «تحذلق» أو الفرار بالتفاهة.

وحدها بررت ردود الفعل الأخيرة تشنيجة، ضد العبء، العبء الميت بعد الآن، عبء اسلام الشرق.

فقد أمكن أن يقال بان شعر ابن سعيد هو «الوصية الشعرية» للاندلس، كما كانت اثار ابن رشد في ذلك «وصيتها الفلسفية».

لم يعد يبقى بعدهما، سوى شعر «زخرفي» مصنوع من المدائح المتسمة بالمبالغات في امراء قميئين، كشعر ابن زمراق، الذي يستحق قيمته فقط برسم افاريز الحمراء.

بل وغني عن البيان سرد تلك القصائد حيث يُعبر عن التملق للأمراء باسلوب تكلفي منحط، وحيث تمضي المبالغة في المديح للبحث عن صورها ومشابهاتها للاقتباس من ميثولوجيا فوللكور اجنبي من البلسياد Pleiades ومن الـ جيمو Gemeaux في بلاد اليونان، مختلطة باستذكارات للشعر المعادي للإسلام.

ولايجد ابن زمزاق رضي حقيقي إلا كشاعر «طبيعة» عندما يستذكر من جعبته فتنه جمال الحمراء في إطار من جبال الثلوج.

☆ ☆ ☆

إن الرسالة الأهم لهذا الشعر هي الشهادة التي تقدمها لنا عن اسلوب للحياة كان طيلة قرون ذهبية، نمط الحياة في الاندلس وفي قرطبة قلبها النابض.

فعندما سيكتب محمد إقبال في القرن العشرين، في قصيدته الرائعة عن جامع قرطبة فيقول:

«إن وجودك هو من الحب»، لم يكن قوله هذا صورة شعرية، ولكن حقيقة واقعة عميقة.

بادىء ذي بدء غنى الشعراء، بشعور عميق بالطبيعة، جمال الأندلس وسخاء أرضها اللذين يجعلان منها جنة، وكان أبو عبيد البكري في القرن الحادي عشر يكتب:

«الاندلس اشبه بسوريا بفتنة أرضها ونقاء سمائها، وباليمن بحلاوة مناخها وباهند بعطورها وبالصين باحجارها الثمينة وبعدن بغنى شاطئها».

وكانت قرطبة مع إشبيلية، المدينة التي مارست على الشعراء أعظم سحرا

فكتب أحدهم:

«بأربع فاقت الأمصار قرطبة
منهن قنرة الوادي وجامعها
هاتان ننتان، والزهراء تالفة
والعلم أعظم شيء وهو رابعها.

إثر ما منيت به من خراب الحرب ومأسي الـ «فتنة» أعني الانشقاقات والاهتياجات ضد المنصورية، ضد الخلافة، حوالي العام ألف، لم تعد قرطبة الاخرائب، وها هو ابن شهيد يستذكر روائعها المتهدمة:

والـقَـصْرُ قَـصْر بـنـي أمَـيـة وافـرٌ
مِـن كُـلّ أمْـرٍ والخِلافـةُ أوْفَـرُ
والـزاهِـريّـةُ بـالمـراكِـبِ تَـزْهَـرُ
والـعـامِـريّـةُ بـالـكـواكِـبِ تُـغْـمَـرُ
والجامِـعُ الأعـلى يـغـصُّ بـكـل مَـن
يـتـلـو ويَـسْـمَـعُ مـا يَـشـاءُ ويَـنْـظُـرُ
ومـسـالـكُ الأشـواق تـشـهـد أنها
لا يَـسْـتَـقِـلُّ بـسـالـكـيـهـا المـحْـشَرُ
يـا جَـنَّـة عَـصـفَـتْء بها وبـأهْـلِـهـا
ريـحُ الـنَّـوى فَـتَـدمـرَّتْ وتـدمـروا
أسي عَـلْـيكِ مِـن المـمـاتِ وحـق لي
إذ لم نَـزلْ بِـك في حـيـاتـكِ نَـفْـخَـرُ
كـانـضـتْ عـراصُـك للمُـيَـمِّـم مَـكّـةً
يـأوِي إلـيَهَـا الخائـفُـونَ فـيُنْـصَرُوا
يـا مَـنْـزِلاً نَـزلَـتْ بـه وبـأهْـلِـهِ
طَـيْرُ الـنَّـوى فَـتَـغـيَّروا وتَـنـكَّـرُوا

جـاد الـفُـراتُ بـسـاحـتَـيْـك ودِجْـلـةٌ

والـنّـيـلُ جـادَ بها وجـادَ الـكَـوْثَـرُ

وسُـقـيْـتَ مِـن مـاءِ الحياةِ غـمـامـةً

تحيـا بها مـنـكَ الـريـاضُ وتَـزْهَـرُ

أسَـفِـي عـلى دارٍ عَـهـدتُ ربـوعَـهـا

وظـبـاؤهـا بـفـنـائِـهـا تَـتَـبَـخْـتَرُ

أيـامَ كـانَـتْ عَـيْنُ كُـل كـرامـةٍ

مـن كُـل نـاحـيـةٍ إلَـيْها تَـنْـظُـرُ

أيـامُ كـانـت كَـفٌّ كُـلَ سَـلامـةٍ

تـسـمـوا إلـيهـا بـالـسَّـلام وتَـبْـدُرُ

حـزْني عـلى سَرَواتِها ورُواتِها

وثِـقـاتِها وحُماتِها يَـتَـكَـرَّرُ

نَـفْـسي عـلى آلائِـهـا وصـفـائِـهـا

وبَهائِـهـا وسـنَـائِـهـا تَـتَـحَـسَّرُ

كـبـدي عـلى عُـلـمـائـها حُـلـمـائـهـا

أُدَبـائـهـا ظُـرفـائـهـا تَـتَـنـطَّـرُ

هؤلاء الشعراء وهؤلاء الحكماء الذين سيحرق الفقهاء أثارهم. ويعبر ابن حزم عن غضبه فيقول في هؤلاء الـ «فقهاء» المتلفين لكتبه الخاصة:

دعوا هؤلاء المتباهين بأحكامهم التفتيشية!

ونادوا بأعلى صوتكم بحجج العقل

أو عودوا إلى مدرسة الجهلاء، لأنه كم من حجاب، الله يشهد علي بذلك يفصلكم عم تبغونه!

وإن فكري يسوح حيثما تقودني ركائبُ الحياة [...].

في وسعكم أن تحرموا الورق ولكن ليس الفكرة الذي يحملها وأقل من ذلك التي تكون في دماغي».

وكانتت قرطبة، مع اشبيليه، المدينة التي مارست على الشعراء أعظم سحر.

فكتب أحدهم:

«فاقت قرطبة عواصم العالم قاطبة بعجائب أربعة: الجسر فوق الوادي الكبير، وجامعها الكبير وقصر الزهراء والعجيبة الرابعة وهي الأشد إضاءة: ثقافتها».

إثر ما منيت به من خراب الحرب الأهلية ومآسي الـ «فتنة» أعني الإنشقاقات والاهتياجات ضد المنصوريين، ضد الخلافة، حوالي العام ألف، لم تعد قرطبة إلا خرائب، وها هو ابن شهيد يستذكر روائعها المتهدمة:

«قصر الزهراء طافح بالثروات بقرميده من المذهب ومواكبه الملكية وسمائه المرصعة بالنجوم الجامع الكبير بجماهيره. المرتلة للقرآن أو المصفية لدروس الاساتذة، الطرق المؤدية إلى الأسواق حيث يتدفق جمهور أكثر من موتى يوم الحساب الأخير، وقد هب ريح البؤس عاصفة ليهدم المنازل، ويشتت سكانها أليس ذلك عقاباً؟ ألم نكن شديدي الغرور والزهو ببهائه؟

كانت ابهاء بيوتك مكة وملجأ للأجانب

بين ضفتي نهرك تجري مياه اغزر من مياه الفرات ودجلة والنيل.

كانت السحب تسكب الحياة مطراً في البساتين.

والغزلان ترقص في باحة بيتي

إن حزني ودمعوعي التي لاحد لها تنهمر لذكر علمائك وحكمائك ولكثير من العقول والشعراء».

هؤلاء الشعراء وهؤلاء الحكماء الذين سيحرق الفقهاء أثارهم. ويعبر ابن حزم عن غضبه فيقول في هؤلاء الـ «فقهاء»المتلفين لكتبه الخاصة:

دعو هؤلاء المتباهين بأحكامهم التفتيشية!

ونادوا بأعلى صوتكم محجج العقل

أو عودوا إلى مدرسة الجهلاء، لأنه كم من حجاب، الله يشهد علي بذلك يفصلكم عما تبغونه!

وإن فكري يسوح حيثما تقودني ركابُ الحياة [...].

في وسعكم أن تحرموا الورق ولكن ليس الفكرة الذي يحملها وأقل من ذلك التي تكون في دماغي». راح هذا التعصب الذي كان السبب إلى هذا الحد في الخرائب والاتلاف يسير في الاتجاه المعاكس للروح المفتحة في هذا الشعب. مسيحيون ويهود كانوا يشاكون مع المسلمين، وكانت قرطبة تنتظمهم: كان حكيم يهودي كبير هو ها سداي بن سابروت أحد مستشاري عبد الرحمن الثالث الأكثر خطوة بالإصغاء. وكان يهودي آخر هو الشاعر أبو الفضل هاسداي وزيرا للمؤتمن، وهو أمير سراقوسه المسلم.

وقد توصل وزراء الزيريين من اليهود في غرناطة إلى قمة السلطة: صاموئيل بن ناقريلالا وزير أول، في حكم حابوس، كان يظهر بمظهر العاهل، متبختراً بين الشعراء. وبعد حابوس كان يظهر بمظهر العاهل، متبختراً بين الشعراء. وبعد حابوس Habbus حافظ. ابنه باديس على ثقته بهذه العائلة اليهودية؛ وعند موت صاموئيل سمى الملك وزيراً أول يوسف ابن صاموئيل. وقد بلغت تعسفاته في السلطة وابتزازاته حدا دفعت بهياج شعبي إلى طرده عام ١٠٦٦. وقتل ولكن ذلك الغضب كان موجهاً ضده فقط ولم يتجاوزه إلى اليهود الذين استمروا في حياتهم الهادئة الآمنة في غرناطة.

وفي الاندلس ، بخلاف العنصرية التي ميزت محكمة التفتيش الكاثوليكية، كانت الزيجات المختلفة بين مسلمين ومسيحيين ويهود هي القاعدة. وعلى ذلك براهين لايطالها أي تتريب.

وعندما سيصدر فيليب الثاني قوانين التمييز العرقي المعادي للسامية ويذهب إلى أن يطلب من جميع أصحاب المقامات الرفيعة من جماعته تقديم الدليل على «نفاء دمائهم، فإن الكاردينال فرانشيسكو ميندوزا أي بوباديلّا Franessco Mendiza ay Bobadilla ينشر كتابه تيزون دولا نوبليسا Tezon de la

، مبرهناً فيه على أنه لم تكن توجد في اسبانيا أية عائلة كبيرة غير مختلطة بدم يهودي أو Maure[٦] منتصر عربي.

والأمر على هذا المنوال بالنسبة للمسيحيين.

ففي الجيوش المسلمة ضباط مسيحيون عديدون. أشهرهم هو السيد كاميدور Cid Campeador الذي كان تارة في خدمة الأمراء المسيحيين واخرى في خدمة الأمراء المسلمين[٧]. ولم يكن هذا استثناء في جيش المعتمد الذي هاجم قرطبة عام ١٠٦٨ كانت هناك فرقة من الجند المسيحيين يقودها لواءان مسيحييان. وكان من هؤلاء الضباط المسيحيين لدى جميع الأمراء المسلمين وكذلك كان منهم حكام مقاطعات.

وكان عبد الرحمن سانشول، من قرطبة ابن المنصور وخليفته الثاني، يستخدم في جيشه قائداً مسيحياً هو الكونت سانشو غارسيا Sancho Garcia، الذي كان من جهة ثانية يمت له بالغرابة من جهة أمه.

أما حرية العقيدة فيشهد بها الشعراء فإن أبو أمير بن سهيد يشيرإلى ذكرياته الخاصة فيقول: «أبو أمير بن سهيد قضى الليلة في كنيسة بقرطبة، مفروشة بباقات الريحان وباشرطه للبهجة. كان يستشعر عاطفة رقيقة جداً في الاستماع إلى الأجراس ، عندما يضيء تلألؤ الخمر كقنديل. وظهر القس بين عبدة المسيح [...] وشرب ابن سهيد معهم الخمر».

وكان الحب والزواج بين مسلمين ومسيحيين ويهود من الأمور اليومية في الأندلس[٨].

---

(٦) Cardinal Francesco Mendoza y Bobadilla, El tizon de la mobleza espanolo O morculas y sambenitos de sus linajes, Barcelone 1880 .

(٧) R.Menendez Pidal, La espana del Cid, Volumes, Madrid 1929 .

(٨) لايحرم القرآن مثل هذه الزيجات بتاتاً بين «أهل الكتاب» (يهود، مسيحيين، مسلمين). «اليوم أحل لكم طيبات .. والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم...» (٥/٥) فاوجه التحريم =

فإن ابن الحداد، المولود في وادي أش وهو أحد شعراء بلاط ألمرية يتذكر حباً كهذا برقة وحمية فيقول:

حديثك ما أحلى فزيدي وحدتي
عن الرثاء الفرد الجمال المثلّث
ولاتأمن ذكراه فالذكر قونس
وإن تَغْدَ الأسواق من كل مبعث
وأقسم بالإنجيل أني شائق
وناهيك دمعي من محق محنث
ولابد من قصي على القس قصتي
عساه مغيث المدنف المتغوث
ولم ياتهم عيسى بدين قساوة
فيقسو علي بثي ويلهو بمكرث
وقلبي من حلى التجلد عاطل
هوىً في غزال الواديين المرعث
سيصبح سري كالصبح مشهراً
ويمسي حديثي عرضة المتحدث
ويغري بذكري بين كأس وروضة
ويشدو بشعري فورثيني بثلث»

في هذا المشهد من جمال الأندلس، في المناخ الأخوى على وجه العموم، على الرغم من ساعات أزمة بين مسلمين ومسيحيين ويهود. نشأت أجمل رؤية

= جاءت من قبل المشرعين اللاحقين، الذين سلكوا نفس طريق التعصب الذي انساق فيه القادة اليهود. فقد حرم عزرا ونحميا في تشريعيهم الزواج من غير اليهود. واستمر هذا التقليد المزدوج من «التمييز العنصري» حتى أيامنا هذه أيضاً، في الدولة الصهيونية كما في كثير من الدولة الإسلامية.

للحب وللمرأة متساميه فوق جميع الانقسامات الانسانية في الدين أو في المحتد الاجتماعي أو العرقي.

لاجرم أن ابن داود، في مؤلفه: **كتاب اللؤلؤ**، قد مجد الحب «العذري» تقشف الحب، ولكن بدون حساسية ابن حزم الشهوانية في **طوق الحمامة** وبدون جرأة ابن عربي المبصرة في جمال المرأة المحبوبة فبشارة الجمال الإلهي.

إن تصور ابن داود بالغ البعد عن تصور ابن عربي الذي أوصله حتى موت الحلاج لأن الحلاج كان يعلن «حبه» لله، الأمر الذي يعتبر في نظر ابن داود تشبيهاً وخارقاً للقدسية:

فإن مفارقة الله تسبتعد علاقة حبا فتجاه الله، وفقاً له، إن مديح العابد أو طاعة العبد هما وحدهما الممكنان.

فإن متصوفة الفرس وحدهم، من حلال الدين الرومي في كتابه المثنوي إلى روز بيهان الشيرازي في كتابه «عبق العاشقين» قد بلغوا مثل تلك القمم.

فحب ـ المرأة، عند شعراء الأندلس، قد نشأ كتصعيد، كتسام لجميع جمالات الطبيعة أو الحياة الأخرى، إن جماله هو أشهى زهرة في البساتين التي غناها نشوة السكارى، «دوار» ـ صحون دور ـ منازل قرطبة تلك، التي مازالت باقية، بنافورات المياه نفسها، بالإزهار نفسها، بالرياحين نفسها، بالصمت نفسه، علب حب حقيقية مايزال هذا الحب يخيم عليها.

مثل هذا النمط من الحب لايكون في وسعه ان يتفتح هكذا إلا في مجتمع حيث تكون المرأة.

ـ على الرغم من تفجرات الـ «فقهاء» الذين أصبحوا غريبين حتى عن القرآن الذي لايزدري لا الحب ولا الزيجات بين «اهل الكتاب» وعن «سنة» الرسول المحب للنساء والممجد لهن.

ـ قد عرفت، في بلد كالاندلس، حرية لم تنعم بهاأبداً في غيرارض الإسلام.

هناك نشأت وازدهرت الفكرة القائلة أنه لاإذلال بالنسبة للرجل، في أن يطيع المرأة: حيث كان الخليفة الحكم الرمادي يقول:

«الطاعة جميلة لرجل حر بأن يكون مملوكاً للحب».

هذا هو الموضوع الأكثر ثبوتاً، فإن الخليفة عبد الرحمن الخامس (المستنزهى بالله)، عندما أراد الزواة من ابنة عمه حبيبة، قال في قصيدة له: فسنت شرطاً للزواج أن اخدمها كعبد، وإليها قدمت روحي مهراً للحب».

كذلك فإن الخليفة سليمان المستعين يوجه إلى أحد الشعراء. شعراً، إشارة إلى سلطة الحب:

لاتلوموا ملكاً ينزل أمام الهوى لأن الخشوع في الحب

برهان على القوة وملكية ثانية.

ويدفع ابن عمار بهذاالتصور إلى نهايته فيقول:

لاتبحثوا عن عز في الحب لأن عبيد شريعة الحب هم وحدهم الرجال الأحرار».

ويكتب ابن حزم ذلك الفقيه بامانته لحرفية القرآن، القائل بان الله يحب الإنسان وأن الإنسان يحب الله:

«فقد أصبح السيف عبد القضيب

واضحى الغزال الأسير أسد

ففي الحب ليس صبر المحب على دله المحبوب دناءة في النفس

ليس التذلل في الهوى يستنكر

فالحب فيه يخضع المستكبر

ويسخر ابن حزم من الـ «فقهاء» العاجزين عن الخروج عن المباح وعن الممنوع.

ويساله واحد من مشاوريه: «هل من المحرم علي إذا منحتني غزالة قبلة، أن أرشف فمها المعطر بالحب؟» فيجيبه ابن حزم مفاكهاً:

«بحسب رأي أشعب ومالك وعن شهاب وعن أخرين غيره، أن الحكمة هي: لاجدال. الجميع يقرون أن هذا مباح».

إن إجلال المراة ما كان ليكون معقولاً إلا في بلاد حيث المرأة ليست خاضعة لأي فصل لأي تمييز وفي وسعها أن تعبر بحرية على قدم المساواة مع الرجال.

ففي القرن الحادي عشر خاصة عندما قاد سقوط مركزية الخلافة إلى بعض الانعتاق من تحكمية الـ«فقهاء» الخانقة، اتخذت المرأة مكانة من الدرجة الأولى في المجتمع.

وثمة مثال على ذلك مدهش تقدمه لنا ولادة ابنة الخليفة المستكفي، كانت تدير صالوناً يضم أشهر الشعراء والعلماء، دون حجاب وفي اشعارها كانت تفصح صراحة عن حبها.

وقد كتب إليها عشيقها الشاعر ابن زيدون يقول لها:

عندما اتحد بي كما يتحد الحب بالقلب وعندما اختلطنا

واحدنا بالأخر كما تختلط الروح بالجسد

وكتبت ابنة المعتصم الأميرة أم الكرام، المتيمة بحب بيطار شاب من دينسيا Denica تقول:

«لست املك من هذه الدنيا إلا محبوبي وإذا تركني فإن قلبي يتبعه حيثما كان».

لاجرم أم مثل هذه الحرية للمرأة لاتتحقق إلا في الارستقراطية وإن هذا الحب لايمكنه أن يتضح على هذا النحو إلا في هذه الارستقراطية ولكن هذا الإجلال للمرأة وهذه الرؤية البالغة السمو للحب سوف تستطع عبر أوروبا الرومانية، ولاسيما في فرنسا وفي إيطاليا، محدثة فيها تحولاً في الطباع.

ذلك أن الشعر الأندلسي لم يجلب إلى الغرب اشكالاً عروضية جديدة فحسب، كشكل «الزجل» الذي أوجد الموشح الغنائي،الأغنية الراقصة la ballode، ومصاحبة بآلة موسيقية هي العود الذي مازال يحمل اسمه العربي.

ولكنه أدخل تصوراً راديكالياً جديداً للحب على جميع المستويات، من الحب الغزلي المهذب لدى ثوربادور اوكسيتانيا، المقام على إجلال المرأة وعلى

التسامي بالعفة إلى الحب الصوفي، حيث يكون حب المراة هو بشارة لحب الله وطريقاً للوصول إليه، مثل بياتريس بالنسبة لدانتي.

إن المجادلة في المصادر قد اتسمت بحماقة بما كان يطلق عليه مينيديز بيدال ـ Menendez Piolal: «الرأي العربي المسبق».

لقد حاول بعضهم العثور للـ«حب الغزلي المهذب» عند التروبا درو في مصادر أبعد من أن تصدق. مصدر أشعار الكنيسة الكاثوليكية الطقوسية، كما لو أن الحذر من اغواءات المرأة لم يجر فيها مجرى التقليد منذ القديس بولس وأباء الكنيسة. ومصدر الكاتار Cathares كما لو كنا نسينا الثنائية الراديكالية للمذهب الذي يستبعد أكثر من كذلك تمزق احب الإلهي في كتاب الحب الإنساني.

وادعى بعض آخر انه لم يكن في وسع التروبادور أن تكون لهم احتكاكات مباشرة بالشعراء العرب في الأندلس وانه كان من المتعذر تجاوز عقبة اللغة، في حين أننا نملك طائفة من الأمثلة على هذا التهجين الثقافي.

إن الملك الكاثوليكي الفونس السادس، الذي كان صهراً لأول تروبادور عظم هو غليوم التاسع الأكويتاني (المتوفي عام١٢٢٧) تزوج ببذخ عظيم ابنة ملك اشبيلية المسلم في عام ١٠٩١ ويروي الأخبار ابن هيام (المتوفي عام ١٠٧٦ قصة مسلم غني قدم ليؤدي فدية لابنته الأسيرة لدى بارون فرنجي تزوجها فرفض السيد الفرنجي الفدية، وطلب من أسيرة مسلمة أخرى «بعربية متلعثمة» ان تتناول عودها وتغني.

ويحنى غليوم التاسع قصائده بمقاطع عربية كان يعرفه. وفوق ذلك، في ذلك العصر المعروف فيه هوى ترجمة المؤلفات من اللغة العربية، لم تكن الترجمات تنتصب فحسب على المؤلفات العلمية ولكن كذلك على الفلسفة وأدب الغنى.

ففي عام ١١٠٦ ترجم بيير ألفونس وهو كاتب يهودي من هويسكا القصة العربية **كليلة ودمنة** ولقد دامت المجادلات حول الأصول الإسلامية لأخرويات دانتي إلى أن تم اكتشاف الترجمات اللاتينية التي استوحى منها. أعني عندما قدم

الدليل المحقق لفرضية آسين بالاسيوس Asin Palacios؛ كتاب **المعراج** LAseenian moeturne الذي أمر بترجمة الفونس العاشر، الحكيم، طبيبه اليهودي ابراهام الفاكيم Abraham Alfoqium إلى الإسبانية، وترجمته إلى اللاتينية بونافانتورا دي سيين Bonaventura de Sionne. وكانت أول إشارة إلى هذه «الحلقة الناقصة» قد وردت بابهة رسمياً وعلناً على لسان أنريكو سيروللي Enrico Cerulli عام ١٩٥٦ في قصر ولاية فلورنسا حول Dante y el islam[٩].

فهل يجب الإصرار على عنادنا بأن لانرى في بحث اندريه شابلان Andre chapelain، المكتوب في عام ١١٨٦، De arte hanesti amandi تأثير **طوق الحمامة** إن لم يكن محاكته الحرفية، لابن حزم المتوفي قبل ذلك بقرن؟

ولسوف يكون كذلك من الصعب الا نرى طابع ابن حزم وحتى ابن عربي على كتاب **صلاة الحب** Brevriaie damour (المكتوب عام ١٢٨٨) بقلم ماتغري إرمينجو Matfre Ermengeau المتوفي عام ١٣٢٤ .

هذا الخصام الذي لاطائل تحته. لايملك أن يمحو الرسالة الجوهرية؛ في عالم يكون دائماً هو المسرح، كما رآه أمبيد وكليس، للصراع بين الحب والحرب، فإن شعراء الأندلس قد اسهموا بشيء ما جديد في الشكل الإنساني؛ مثال أعلى للحب هو في أن واحد سيطرة الرجل على ما هو حيواني فيه، والتذكير فيه، بالحب، بان الله قد نفخ من روحه، وانه ملقح بالإلهي.

☆ ☆ ☆

---

(٩)نشر النص الكامل في مجلة: "Al Andalous" مجلد ٢١ لعام ١٩٥٦ ص.ص ٢٢٩-٢٥٣ .

٢ـ الموسيقى العربية الأندلسية

الموسيقى في الأندلس كجميع أشكال الثقافة الأخرى قد نشأت من الاخصاب المتبادل بين الشرق والغرب. منذ أقدم العصور القديمة.

فالمؤرخ اليوناني سترابون يؤكد بأن «شعب تاريتسوس Tartessas كان أكثر شعوب شبه الجزيرة ثقافة: كان له نثر وشعر مكتوب؛ حتى أن قوانينه كانت مكتوبة في شكل أوزان شعرية، بعضها منذ ستة آلاف عام». وهو ما يؤيده أرسطو في كلامه عن «قوانينهم المرتلة».

ان هذه الـ«تقوية للذاكرة» بحفظ القانون هي رمز استبطانها، حضورها، داخل كل واحد للقواعد التوافقية للمدينة.

وقد وحد الفيقيقيون ثم اليونانيون بتجارتهم وتجارهم وحدة حوض البحر الأبيض المتوسط من الشرق إلى الغرب، مثل قرطاجة ثم روما بربط شواطىء الشمال والجنوب، فإن مارسيال Martial وبلين لوجون Pline Le Jeune وجوفنال Juvenol، يرون أن «قادش المرحة» كانت ترسل إلى روما راقصاتها وأناشيدها.

من القرن الخامس إلى القرن السابع سينشيء البيزنطيون تقليداً عظيماً من الموسيقى الطقوسية. هذا الطابع الديني للفن، الاستبطان في الانسان لتناغمات الطبيعة والحياة الاجتماعية الكبرى كالنصوص المقدسة كان ثابته الموسيقى الأندلسية.

فإيزيدور Isidore الاشبيلي (٥٦٠ـ٦٣٦)، الذي لعب دوراً عظيماً في توحيد موسيقى الكنيسة (المؤرخون يسمونها تارة «ايزيدوريين» وتارة «فيزيقوطية» ثم

أحياناً «مستعربة: موزاراب»)، كان يلفت النظر إلى هذا البعد الكوني وهذا الدور الإلهي للموسيقى:

«من دون الموسيقى لا يمكن لأي علم أن يكون كاملاً، لأن مامن شيء يوجد بدونها. وفي الحقيقة، كل شيء، في الكون، بالنظر إلى أنه موحد بفضيلة الموسيقى التناغمية والإيقاعية، فإن العقل الانساني لا يجب له أن يرفض اتباع المثل الذي تقدمه له الأشياء نفسها. لابد له إذن من أن يتعلم رياضيات الموسيقى التي يكون من المعيب عليه أن يجهل، مثلاً الأحرف الأبجدية»(١٠)

ولقد طوّر المنظّرون العرب في الموسيقى، في أفق روحيّ مختلف، موضوعات مماثلة لموضوعات اسقف اشبيلية ولإثاره الموسوعية.

عندما أخذ الإسلام بالتغلغل في شبه الجزيرة انطلاقاً من النصف الأول للقرن الثامن، كان يوجد في الشرق، من قبل أدب غني بالنظرية الموسيقية.

قبل ذلك، مع أمويّ دمشق (٦٦٠-٧٥٠) تحت تأثير التقاليد السريانية، بطلت الموسيقى العربية عن أن تكون الأنشودة الرتيبة البدائية التي تحدى وراء الجمال.

كانت هناك مدرستان ناشئتان، في مكة وفي المدينة، قد طورتا، فيما وراء القصائد التي كانت تنشد قبل الإسلام («المعلقات»)، بيت الشعر (وبخاصة ذي المقاطع الثمانية) أناشيد الرثاء وشكلاً من الفن حيث فاز اللحن باستقلاله الذاتي بالنسبة لنص القصيدة.

وفي ظل العباسيين (انطلاقاً من عام ٧٥٠) حيث كانت السلطة، ولا سيما الخليفة هارون الرشيد (في نهاية القرن الثامن) ترى في الموسيقى رمز ثقافة الأسرة الحاكمة، فإن النظرية والتعليم وتطبيق الفن الموسيقي الذي اغتنى في بغداد بالتقليد الفارسي العظيم، قد تطورت في آن واحد.

---

(١٠). Isidare de Seville, Etymolagies livre III chop. 15 .

وفي حوالي العام ٧٨٥، عهد هارون الرشيد إلى الموسيقار الكبير: ابراهيم الموصلي (٧٤٧-٨١٠) المثقف. في مدرسة المدينة على يد استاذها الكبير Maabsl مهمة انشاء معهد فني حقيقي في بغداد، حيث كان يُلَقّن في آن واحد الغناء والنطق والشعر والضرب على العود.

وتابع ابنه اسحق الموصلي (٧٦٧-٨٥٠) عمله، مهتدياً إلى نظرية أوقليدس في سلّم الأصوات. وتعاون مع الفيلسوف الكندي (٧٩٧-٨٧٤). ومن جهته كتب الكندي عدة مباحث في الموسيقى العربية. وبالإفادة من ترجمات لمؤلفين يونان جرت في حكم المأمون (٨١٨-٨٣٣) تمكن من مكاملة اسهامات الأفلاطونية الجديدة بالإسكندرية واسهامات أرسطو وأورفيه Orphisme فيثاغورس. وشدد الكندي على دور الموسيقى في السيطرة على العواطف باشر توسعها الروحي وتركيزها وتهدئتها.

ووضع اسحق الموصلي والكطندي تصنيفاً للـ«فنون» تبعاً لامكانيات العود. الذي أضافا إليه وترين آخرين.

وقد كتب كبار الفلاسفة العرب في الموسيقا كتعبير أول عن التطور الاسلامي للعالم وللأبعاد الالهية للحياة.

وكان أهم تأليف هو الذي قام الفارابي (٨٧٢-٩٥٠): **«كتاب الموسيقى الكبير»**(١١)

وقد حلل هو كذلك السلطان العاطفي للموسيقا ودورها في الاتصال بالآخر، بالغير، وكانت نقطة الانطلاق لديه تكاد أن تكون احيائية:

... فإن الانسان وسائر الحيوان المصوتة لها بالطاع في كل حال من أحوالها اللذيذة المؤدية نغم تستعملها وهذه سوى الأصوات التي يستعملها الحيوان

---

(١١)ما تبقى من هذا المؤلف ترجمه إلى الفرنسية رودولف ايرلانجر Rodolphe Erlanger في المجلدين الأولين من كتابه **الموسيقى العربية** منشورات Genthner باريس ١٩٣٠-١٩٣٥ .

(١٢)المصدر السابق جـ ١ ص/١٤ .

علاقات يؤدي بها بعضها بأمر من الأمور وأكثر هذه هي في الانسان وهو الأصوات التي يركب فيها الانسان الألفاظ وهذه خاصة بالانسان.

والأصوات والنغم التي ستعملها الحيوان عند الانفعالات الحادثة فيها ليست هي التي يستعملها الانسان في الدلالة على الأمور اما ذلك فهي بمنزلة الأموات والنغم التي سمع من الحيوان والانسان عند طربهما فإن في طباع الحيوانات والانسان إذا طربت أن تصوت نحواً من التصويت ولذلك إذا لحنها خوف صوت صنفاً آخر من التصويت والانسان إذا لحقه أسف أو رحمة أو غضب أو غير ذلك...».

بخلاف كتاب **«الشعر»** لأرسطو، حيث تلعب المحاكاة (Memesis) دوراً من المقام الأول فإن هذا المفهوم («الانساني، الانساني جداً») غائب عند الفارابي، الذي تستبعد مفارقه الله في القرآن، بالنسبة له، مثل هذا التشبيه (خلع الصفات البشرية على الله).

فالجزء الأول من بحث الفارابي يتعلق بالتأليف الموسيقي ويحتوى على تحليل للوزن وللفواصل مع تعريفاتها الرياضية والهندسية معاً، وأشكال التناغمات وتغيرها. ثم يدرس مختلف الآلات ووظيفاتها في جملة من تعدد الأصوات.

بعد الفارابي ومستوحياً منه، يطور ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) النظرية الرياضية للموسيقي في كتابه حول العدد (**الصفة**، الفصل الثاني عشر)[١٣].

وأخيراً يجيء الصوفي العظيم الغزالي (١٠٥٩-١١١١) فيكرس الكتاب الثامن من مؤلفه **«احياء علوم الدين»** في الاستخدام الحسن للموسيقى وللغناء من أجل الحياة الروحية. (**«كتاب أدب السماع والوجد»**). وهذا المؤلف[١٤]، المكتوب في مطلع القرن الثاني عشر هو واحد من أهم المباحث في السماع

(١٣)ترجمة افرنسية في كتاب رودولف ايرلانجر المذكور.

(١٤)هذا الكتاب الثامن المكرس لـ«تأثير الموسيقى والغناء على الحياة الزوجية» قد ترجم إلى الانجليزية في الكراسات الثلاثة من Journal of the Royal Asiatic Society لعام ١٩٠١ =

الروحي للموسيقى فهو يطيل قضايا كتاب المحاسبين (٨٥٧.٧٨١) **«كتاب الرعاية لحقوق الله والقيام بها»**[١٥].

المقصود منهج الصوفيين ليقود إلى الوجد (بحسب عبارة الغزالي) بشعر منشود.

ان الفارق الأساسي بين التصوف المسيحي والصوفية هو أن الصوفية لا تقر «اتحاد الانسان بالله» (الذي يتيح اجتياز مالا يمكن اجتيازه: المفارقة)، على حين أن التصوف المسيحي ينبع من تجسد الله في شخص يسوع الذي يدخل الصوفي معه في المشاركة.

يفرق الغزالي الموسيقا الروحية عن الموسيقا الرامية فقط إلى لذة الحواس. فالأولى وحدها في رأيه هي القابلة للتبرير اخلاقياً. يمكنها أن تكون مجرد تلاوة للقرآن. فمن يصغي إليها يجب أن يكون اصغاؤه بقلب نقي من أجل أن يكون قابلاً للتأثر تماماً.

إن الوجد لا يكون عندئذ انفعالاً مبهماً ولكن الشعور بمحبة الله.

ويقول الغزالي من أجل أن نحرص على هذا الوجد فإن للغناء من السلطة أكثر من القرآن ويسوق على هذا سبعة أسباب:

١ـ بمفارقتها نفسها، أن آيات القرآن لا تكافىء دائماً الحالة الروحية للخطة لدى الذي يسمعها.

٢ـ الاعتياد على النص لا يخلق المفاجأة المذهلة للانتقال المحرر.

= ص.ص ١٩٥-٢٥٢ وص ص ٧٠٥-٧٤٨ ولعام ١٩٠٢ ص ص ١-٢٨، ترجمة دنكان ب.ماكدونالد. وهناك ترجمة إلى الفرنسية قام بها أميل دير مينجهام في المقتطفات الصادرة تحت عنوان: **أجمل النصوص العربية**، منشورات دوجوردوي. باريس ١٩٧٩ ص ص ٢٥٢-٢٦٧.

(١٥)هذا الكتاب قام بترجمته إلى الإنكليزية ما رغريت سميث (شيلدر بريس لندن ١٩٣٥)في An early mystie of Bagdud, a Stucdy of the Life and teachings of Harith Ibn Asad al Muhasibi.

٣ـ لرنة الصوت علينا من السلطان أكثر عندما يخضع إلى وزن عروضي وهذا هو ما يميّز بين الشعر والقرآن.

٤ـ تباين الأوزان بمنح الموسيقا تأثيراً تعبيرياً مستقلاً عن النص.

٥ـ اللحن مرقّم بضرب آلات الجوقة.

٦ـ وللغناء حرية التعبير ليست لتلاوة القرآن، من أجل إيصال الانفعالات والأهواء للإنسان.

٧ـ إن القرآن هو كلام الله. وهو ليس خلق الإنسان. أما الشعر، المؤلف من الانسان، فهو فضلاً عن ذلك لحن مألوف من الانسان.

هذا السماع الروحي يقتضي إذن أربعة عناصر:

ـ القصيدة

ـ الايقاع الذيي ينجم عنها.

ـ اللحن بسلطانه في التعبير.

ـ المصالحة الايقاعية (بالطبلة) واللحنية (بالناي أو العود).

ان جمال الموسيقى هو «امارة» على حضور الله. وواقعه أن الفقهاء عملوا على احراق مؤلفات الغزالي، في الاندلس، عام ١٠٦٤، تدل إلى أي مدى كانوا يخشون من تأثير الصوفية في شبه الجزيرة. بعد هذا التحليل للمصادر، يمكننا أن نحدد موقع دور الأندلس في الحقبة الاسلامية في تاريخ الموسيقى، وليس المقصود القيام بدراسة تقنية لهذا العصر، ولكن وفقاً لهدف كتابنا هذا الأساسي، أن نظهر ما كانت الموسيقى الاسلامية في الأندلس قد أسهمت به من جديد ومن إشراء للشكل الانساني. فان دراسة تقنية لهذه الحقبة من التاريخ الموسيقي في الأندلس، سوف تكون من جهة أخرى، في جزء كبير منها، افتراضية لأسباب ثلاثة:

ـ إن غياب العلامات الموسيقية الكتوبة، بسبب دور اللحن المرتجل، الذي يكون دوره أهم بما لا يمكن قياسه من دوره في التقليد الغربي.

ـ اتلاف، ابان «حروب الاسترداد»، المؤلفات النظرية الأندلسية، مثل الأغاني الأندلسية وأغاني زرياب التي لم يبق منها شيء إن لم يكن إشارات من بعض المؤرخين اللاحقين.

ـ فالمصدر الوحيد الملموس هو إذن التقليد الشفهي للـ«نوبة» التي دامت حتى أيامنا في أفريقيا الشمالية، بعد سقوط المراكز الكبرى الموسيقية في الأندلس: أشبيلية، قرطبة، غرناطة.

في وسعنا أن نميّز على نحو مبسط، بين حقبتين في التطور الموسيقي العربي ـ الأندلسي:

١ـ إلى نهاية حكم الحكم الأول في عام ٨٢٢، كانت محاكاة للتسلسلات الشرقية، ولا سيما في بغداد. فلن نعود إلى ذلك.

٢ـ في حكم عبد الرحمن الثاني (٨٢٢ـ٨٥٢) حدث انعطاف حاسم بوصول تلميذ نافس لاسحق الموصلي في بغداد إلى قرطبة: أبو الحسن علي بن نافع، المعروف بلقب زرياب (العصفور الأسود) الذي قال عنه ابن خلدون أنه «خلف لإسبانيا ميرانا معرفة الموسيقى»[١٦] فزرياب لم ينقل التجربة الغنية فحسب من الشرق من بغداد وهي في أوج حكم العباسيين، وإنما أعطى حياة ودفعاً جديدين للفن في الأندلس.

ولسوف يكون بخساً لإسهامه قيمته بانقاصه إلى ابتكارات تقنية صحيح أنه أدخل استعمال ريشة النسر في العزف للتقطيع على نحو أفضل من الاصابع بمصاحبة العود. وصحيح أنه أضاف إلى العود وتراً خامساً لا من أجل مد معيار النغم فيه وإنما من أجل جعل صوتيّة الآلة أكثر تدرجاً وأكثر إنسانية، واضعاً من جهة أخرى، الوتر الجديد ليس خارج الأربعة الأولى وإنما في وسطها. وصحيح إنه على غرار ما فعل والده في بغداد، انشأ في قرطبة الـ«معهد الموسيقى» الأول في الغرب.

---

(١٦)ابن خلدون ترجمة مونتيل Monteil t II P 870.

ولكنه بخاصة، إذ جلب معه تراث الفرس وبيزنطة الموسيقى، كان مصدراً لا لشكل جديد من الفن فحسب وإنما لنمط جديد من الحياة.

فعلى حين كانت الموسيقى الغريغورية تسود في الغرب، متكيّفة مع الطقوس الكاثوليكية، وناسخة كالأصل أوزانها عن أوزان اللغة اللاتينية، فإن زرياب كان في الغرب رائداً لموسيقى دينوية. كان يحقق فوق ذلك التقاء الموسيقى الارستقراطية لبلاطات الأمراء بقواعدها الدقيقة، متحدياً ومزدرياً التلقائيات الشعبية، مع موسيقى الشعب بلازماتها، المرددة في جوقة من المستحمين جميعهم.

وكان هذا الفن الموسيقي الجديد يتأكد في آن واحد ضد اتباعية الشرق الاسلامي وضد الغناء الغريغوري الظافر في كنيسة الغرب الكاثوليكية.

كان الترتيل الكنسي الغريغوري (الذي سيقول عنه البابا بيوس العاشر، في عام ١٩٠٣، أنه «النشيد الخاص بالكنيسة الرومانية» و«النموذج الإسمي للموسيقى المقدسة» والموسيقى الاسلامية المنهجية، يرميان إلى الهدف نفسه، ولهما نفس الأصل: تأمل في النصوص المقدسة (التوراة بالنسبة للبعض، القرآن بالنسبة للآخرين)، بقراءة موزونة. وثراء من التزويق والطباقيات، هي في الحالتين، تابعه لتعبير الحياة الروحية. ولكن النشيد الغريغوري كان موسيقى متحدرة من اللاتيني، مقنّنة من جهة أخرى بصورة تحكيمة من قبل بيبان لوبريف Pepen Le Bref، وبخاصة من شارلمان. ووفق ما يشير إليه ج.شايي J.chailley كان المقصود مسألة سياسية أساسية: هي توحيد الامبراطورية.

كانت الموسيقى الرسمية في بلاط هارون الرشيد الأقل تعرضاً للخطر في دولته، تملك حرية أكثر وإن كانت قد ساهمت في اشعاع السلطة.

في الحالتين كانت هذه الموسيقى الفخيمة تلعب دوراً سياسياً: دور التوحيد الاستبدادي للسلطة بالتوحيد الديني حول اكليروس مهيمن في امبراطورية الغرب وريثة الامبراطورية الرومانية ومراتبياتها، ودور الزخرفة الساحرة للسلطة في ظل حكم الخلافة التي كان هارون الرشيد ألمع مثل وأقل ورعاً لها.

في الأندلس نعم الفن الموسيقي باستقلال ذاتي أكبر وتهذّب، متخذاً أبعاده في آن واحد من النشيد الغريغوري ومن الموسيقى العربية.

وإذ كانت الموسيقى أقل إرتباطاً بالمقتضيات التعليمية وبضغوط السلطة فإنها اتبعت مساراً اتخذ فيه اتساق الأصوات أهمية متزايدة بالنسبة للنص، مزوداً برسالة لا غموض فيها. وتغلبت دلائل العواطف الشخصية أكثر فأكثر على مفارقة الأشكال المجردة المنفصلة عن الشعب.

فالـ «موشحة» وهي ظاهرة أدبية وموسيقية في آن واحد، كانت أول محاولة أجريت لربط الشعر العربي الكلاسيكي بالفولكلور الروماني في الأندلس. أما الزجل فيمثل درجة أعلى من الاندماج وميلاد فن أصلي بعد تلمسات التقريب وتجارب التأليف.

في عصر «رؤساء الطوائف» أنشأ ابن باجه (Avenpace١٠٩٠ـ١١٣٩) في سراقوسة معهدا (كونسيرفاتوار). فلم يعد متجهاً نحو المستقبل والابتكار ولكنه خاضعاً لهيمنة التلذذ بماضٍ مجيد.

وفي القرن الثامن مع محي الدين بن عربي Juhyi al den chn Arbe، في كتابه: كتاب **«الأجوبة»** سوف تلتمع النظرية الموسيقية الأندلسية بآخر تألق لها، متدفقة مرة أخرى، من الصوفية، للالتقاء فيها بداخلية الاسلام.

وسقوط قرطبة في عام ١٠٣٠ يضع علامة لتوقف الابداع الموسيقى في الأندلس. وسقوط غرناطة في عام ١٤٩٢ سوف يقرع ساعة تفرق الـ«نوبة» في أفريقيا الشمالية من القيروان إلى الجزائر وفاس. في غضون ذلك، عام ١٢٥٨ باجتياح تتر هولاكو سرقت تلال من الكتب الملقاة في نهر دجلة مجراه. وبحريق بغداد، ثمة حضارة كاملة كانت تحترق.

ومع ذلك تجلى تأخير هذا الازدهار العجيب لاسلام الأندلس في كافة أوروبا ملك قشتالة من ١٢٥٢ إلى ١٢٨٤، لم يأنف من استخدام الـ«موشحات» ولا الـ«زجل» في تأليف الأناشيد في القديسة مريم اللهجة الغاليسية المحلية.

وفي ايطاليا يؤلف جاكوبون دي تودي Jacopone de todi، تلميذ القديس فرانسوا داسّيز Francoin dAssise، في قلب أومبريا، تسابيح، تنشد جماعة من الشعب، باقتباس شكل «الزجل» (في ٥٢ تسبيح من ١٠٢).

وفي فرنسا أنشىء أول التروبادور، دوق اكويتانيا، غليوم التاسع (١٠٧١-١١٢٧) في بلاط أبيه في مناخ الأندلس الفني. وكان غليوم الثامن، قد عاد ومعه من محارباته في اسبانيا ولا سيما من معركة بارباسترو Barbastro(١٠٦٤) عدد كبير من الأسرى يتكلمون العربية قضى غليوم التاسع شبابه بينهم؛ فمن الأغاني الاحدى عشرة التي بلغتنا، في مشتقة من الـ«زجل»، كما نجد واحدة بين كل ثمان أغاني لدى سيركامون Cercamon وسبعاً من كُل ثلاث وأربعين لدى ماركابرو Marcabru.

حقاً أنه لمن الصعب أن نعيد رسم الطريق الذي يقود من قرطبة إلى فلورنسا في الأدب والفن بجميع مراحله. ولكن بقراءة ملهم دانتي، مارسيل فيسين Maısile Ficin، في مؤلفه **«شرح مائدة أفلاطون»**، سوف نكتشف بلغة الأفلاطونية الجديدة، سيراً شبيهاً بسير روزبيهان الشيرازي في فارس وابن عربي في الأندلس.

وقد كتب مارسيل فيسين Marsile Fiein:

«إن ما نستطيع أن نحظى به من خلال الحواس الأخرى، ليس الجمال الذي يرومه الحب، ولكن جمال آخر يكون فيما وراء الجسد. في وسعنا إذن مقاربه الجمال عبر ثلاث وساطات؛ بفضل الجمال الذي يسطع في الأغاني وفي الأجسام، توخّي جمال الروح كما لو كنا نتّبع طريقاً»(١٧)

عند تروبادور أوكسيتانيا، رواد انبعاث أوروبا، يتحقق انتقال، تحوّل، يستبدل فيه الحمال، خاصة جمال المرأة بجمال الله.

---

(١٧)مارسيل فيسين Marsil Ficin شروح على «مأدبة» افلاطون في: Diseaurs I من دفتر ١-٩ إلى ٩-٥.

هكذا تتميز الـ«نهضتان» اللتان عرفتهما أوروبا، التي اتخذت في القرن الثالث عشر مبعها في اسبانيا وفي قرطبة والتي مع ابن عربي تؤسس على الاعتقاد، والنهضة التي في القرن السادس عشر تتضح في ايطاليا وبخاصة في فلورنسا والتي سيبدأ معها ضمور بعد المفارقة في الإنسان.

٣ـ العلم في الأندلس.

جرى توسع الاسلام، في اثناء القرن الذي تلا وفاة النبي محمد، في بلدان عرفت ثقافات كبرى.

الامبراطورية البيزنطية، وريثة اليونان وروما، والامبراطورية الساسانية، وريثة أقدم الثقافات في العالم، ثقافات مابين النهري ولكن كذلك ثقافة الهند والصين.

في القرن السابع من التاريخ المسيحي كانت هاتان الحضارتان العظيمتان في انحطاط. فبسبب انعزالهما، حيث كانتا منكفأتين على نفسيهما، متمترستين وراء حدودهما كابراطوريتين كبيرتين، بل تستنفذان قواهما (كما كانت الحالة بالنسبة لامبراطوريتي بيزنطة والفرس) في حروب مضنية لا تتوقف. فكانت هذه التجزئة للانسانية تحول دون تكوين حرّ لطائفة الأمة علمية عالمية شاملة متيحة هذا الاخصاب المتبادل لجهود كل واحدة، المميّز، لعصور الانسانية الكبرى المبدعة.

على سبيل المثال إن الانسانية عرفت في القرن السادس قبل ميلاد يسوع المسيح اعجب ازهار. ففي جميع نقاط العالم معاً انتصب الانسان بكل عظمته وطرح المسائل الأولية الجوهرية، مسائل معنى الحياة ومعنى موته، ومعنى تاريخه، في منظور شامل، في قرن واحد دوت أصوات لاوويتسو وكونغوشيوس في الصين وأصوات الاوبانيشادا وبوذا في الهند وصوت زاراتوسترا في بلاد فارس وصوتا حزقيال Ezechiel واشعيا Isaie في الهلال الخصيب وصوتا هيراقليطس وفيثاغورس في نطاق اللغة اليونانية وتجاوبت.

بجميع هذه الاشراقات التي عبرت العصور. مازالت الانسانية تعيش إلى اليوم. لأن الاسنان، من خلالها، في هذا التنوع السمغوني الهائل، كان يعي معنى الحياة في وحدتها المقصود حكم الصين والهند ورؤى الأنبياء الايرانيين أو العبريين، أو مفكري أيونيا، فإنهم جميعهم كانوا يتوجهون إلى أمة لا حدود لها، ليبيّنوت للانسان معناه. البعض كانوا يعلمونه وحدته مع مجموع كائنات الكون، وآخرون ضوابط علاقاته بالناس الآخرين وآخرون غيرهم أخيراً يبيّنون له نداءات إله واحد أحد.

وقد بدأت الانحطاطات مع انغلاق كل شعب في وهم إنه المالك الوحيد للحقيقة والادعاء بالدفاع عنها بالحدود وبالأسلحة.

فمن سور الصين، إلى الـ«ليمس» الرومانية، من الاعتقاد المجنون «شعب مختار» إلى ازدراء الـ«بربري» اعني ازدراء ذلك الذي لا ينطق باليونانية أو اللاتينية، إلى حروب الانهاك بين الفرس وبيزنطة، إن العالم تفتت إلى امبراطوريات متجابهة واضمحل الوعي بوحدة مصير البشر في هذا الخواء من الأباطيل المتنافسة.

ليس في وسعنا فهم توسع الاسلام بهذه السرعة الخاطفة من الهندوس إلى الأطلنطي في قرن واحد إذا لم نع ما كان يشكل قوة رسالته التي تقاوم؛ فهذا العالم المتفكك إلى أبعد حد كان يجد فيه وحدته ومعناه.

فليس المقصود كما قلنا ذلك فتحاً عسكرياً للعالم.

كان الاسلام المبكر يرجع إلى جميع الشعوب ايمانها؛ الحياة لها معنى وتفتح الافق على أمة شاملة.

ولم تكن تلك رسالة جديدة ولكن التذكير بعدد من الأمور اليقينية المنسية؛ ففي كل حقيقة واقعة من هذا العالم سواء أكان المقصود جبالا أو بحارا، السماء وكواكبها أم الوجه الانساني أم كلام الانبياء، فإن الله، نفس الله يكلمنا بلغة الجمال الذي يتجلى في الحياة. فالحياة أخذت تبدأ بالازدهار. والأمل وعندئذ عادت العلوم والفنون إلى الحياة من جديد وانطلقت انطلاقاً جديداً.

كان المسلمون يجلبون عقيدة ولا يفرضون أية ثقافة، كانوا يعطون من جديد للثقافات القديمة معناها بالعمل على انتعاش الإيمان الذي أوحى بها، الذي ألهمها.

وما يدعى بمشكلة العلاقات بين العلم والاسلام هي مشكلة زائفة.

ابتداءاً لأنها ليست خاصة بالاسلام، فان مسألة العلاقات بين العلوم والإيمان تطرح في جميع الأديان. وتاريخ المسيحية، مثلاً يقدم لنا توضيحاً لزيف هذه المشكلة.

المقصود نزاع مزيف لأنه لا ينفجر الا عندما يدعى الدين بأنه يملك علماً جاهزاً، وبالتالي احلال معرفة، علم ميّت محلّ بحث حيّ دائماً لاكتشاف **«الوسائل»** الأنجع لبلوغ الغايات التي يحددها الله لنا.

ففي القرآن لا ينظر إلى المعرفة أبداً على أنها خطيئة، بل على العكس. إن سبعمائة وخمسين آية من القرآن (أي قرابة ثمن الكتاب) تحض المؤمنين على الدراسة وعلى البحث، أنهم يجدون في علم الفلك وعلم الطبيعة وعلم الأحياء كما في الرياضيات أو دراسة المجتمعات، في نموها أو في انحطاطها «اشارات» يخاطبنا بها الله.

هذا البحث مشبوب العاطفة ليس شأن شعب. فالعلم ليس ملكاً لأي إنسان ولا لأي شعب، إنه ليس محتوى في أي كتاب، وليس جاهزاً دفعة واحدة، فقد قال النبي يحث المؤمنين على طلب العلم ولو في الصين.

فبمواجهة كل انكفاء تعصّبي كان مسلمو العصور الأولي يراعون تمام المراعاة هذه الدعوة من نبيّهم إلى تكوين أمة علمية عالمية.

فما إن خلق توسع الإسلام أمة عقيدة، مشعّة على قارات ثلاث حتى كان ذلك الشاغل الأساسي للخلفاء ولا سيما الخليفة المأمون (٧٨٦-٨٣٣). في أثناء حكمه (من٨١٣ إلى٨٣٣) أسس مدرسة للترجمة. أدارها بادىء ذي بدء فارسي هو يحيى بن ماسويه من جنديسابور حيث كان من قبل في أيام الساسانيين مركز أبحاث طبية يساهم فيه علماء فرس ويونان وهنود.

ثم تولى إدارة مدرسة الترجمة حنين، الذي لم يترجم مؤلفات ايبوقراط وغالليان وديوسفوريد الطبية فحسب ولكن كذلك مؤلفات الرياضيين وعلماء الفلك وعلماء الطبيعيات وترجم الغزاري واقتبس بأمر المأمون السيد ذانتا لبراهما غوبتا، مؤلف علم الفكل الهندي.

وتعلم العرب من الصينيين تقنية صناعة الورق (وقد انشئت أول صناعة له في بغداد عام ٨٠٠) لم يعرفها الغرب، وعن طريق العرب إلا بعد أربعة قرون. وتضاعفت المكتبات في جميع أنحاء العالم العربي: ففي عام ٨١٥ أسس المأمون في بغداد «دار الحكمة» تحتوي على مليون مؤلف. وقد أحصى أحد المسافرين عام ٨٩١ في المدينة أكثر من مائة مكتبة عامة. وفي القرن العاشر كانت مدينة صغيرة كالنجف، في العراق، تملك ٤٠,٠٠٠ مجلد، وتوصل مدير مرصد مراغة، ناصر الدين الطوسي، إلى ضم مجموعة من ٤٠٠,٠٠٠ كتاب في حين أن ملك فرنسا شارل لوساج (شارل العالم) بالكاد تمكن من جمع ٩٠٠ كتابا بعد ذلك بأربعة قرون. ولكن لم يتمكن أحد من منافسة خليفة القاهرة العزيز الذي كانت مكتبته تحصي ١,٦٠٠,٠٠٠ مجلداً منها ٦٠٠٠ في الرياضيات و١٨٠٠٠ في الفلسفة.

هذا الهوى في اقتناء الكتب وهذا العمل التمثلي الأول للثقافات السابقة من ايران والصين والهند واليونان لا ينطويان على أية انتقائية فالمسلمون المنفتحون على هذا الارث الغني، عاملين على احيائه وتجديده انطلاقاً من رؤيتهم الخاصة، ميّزوا ما يمكن أن يندمج ويتكامل مع هذه الرؤية بعد أن لقح وأخصب بها وتم تحويل اتجاهه. فإن أغنى اسهام قام به المسلمون في الثقافة الشاملة انما جلبوه بعقيدتهم.

كانت هذه العقيدة في نقائها الأملى القرآني، تستبعد كل تمييز بين البشر متبعاً لأصلهم. ففي أمة العقيدة هذه لا وجود لمراتبية إلا لمراتبية الإيمان. وهذا يترجم على الصعيد العلمي بالترحيب بالباحثين من كافة الأجناس ومن كافة الشعوب بل وحتى من كافة الأديان.

فحنين الذي كان يدير أكاديمية المترجمين، مسيحياً. وكانت أكاديمية تضم مسيحيين ويهوداً، وكان هذا الانفتاح من الغنى، لحشد الثقافة العامة بحيث أن

المسلمين لم يكن في مكنتهم دائماً أن ينهلوا مباشرة من الينابيع. على سبيل المثال، لم يتقلوا تراث اليونان (الذين كان معلموهم قد تشتتوا حينما حل الامبراطور المسيحي مدرسة أثينا) إلا من خلال مصر حيث كان الأفلاطونيون الجدد والمسيحيون في الاسكندرية قد فسروا على هواهم الثقافة الهيللنستية.

وعلى هذا المنوال جرى الأمر بالنسبة للعلم الهندوكي الذي لم يعرفه المترجمون، بوجه عام، إلا من خلال الفرنسي حتى أن البيروني، في القرن الحادي عشر، لم يكتب، انطلاقاً من تجربته الخاصة ومن معرفته للسانسيكريتية انسيكلوبيديا حقيقية في الأديان وفي الحكم وفي علوم الهند، مثل جغرافيته.

هذا الجهد الجبار لدمج وتكامل مكتسبات كافة الثقافات، ولتركيب العلم في وحدته العضوية للتفكير فيه من جديد، كان فقط الانطلاق لواحد من أعجب وأدهش ازهارات الفكر.

وهذا التصور العضوي للعلم هو اليوم بالغ التعاسة لمحاربة التجزىء الفكري. ذلك أننا بفصلنا لكل علم عن المجموع العضوي الذي يعطيه معناه، لا ينثر نمواً انسانياً للمعرفة وإنما تكاثراً سرطانياً للمعارف الجزئية، منتشراً بصورة عمياء، بدون الوعي بعلاقتها بالكل الذي يعطيها معنى وبغائيتها الانسانية.

ان حكمة العقيدة تدمج كافة العلوم في مجموع عضوي، لأن موضوعها جميعها عالم هو في جملته «تيوفاني Theophanie» تجلّي لـ«آيات الله» ففي الكون يظهر الواحد الأحد من خلال الكثرة بألف رمز.

احدى الصفات الأساسية للعلوم العربية، الناجمة عن هذا المبدأ من الوحدة هي الاعتماد المتبادل بينها، ليس ثمة فصل بين علوم الطبيعة والمرئي من جهة واللاهوت أو الفنون من جهة اخرى. وليس ثمة حواجز عازلة كذلك بين مختلف العلوم من الرياضيات إلى الجغرافيا. وهذا هو ما يفسر وجود العدد الكبير من العبقريات الموسوعية في الثقافة الاسلامية.

وهذه الرؤية الموحدة تفسر كذلك الأهمية التي تغزوها الحضارة الاسلامية لتصنيف العلوم: بتوضيح وحدة الواقع ومعرفة الانسان بهذا الواقع نجدنا مساقين

من تأمل وحدة العالم إلى التأمل بالوحدة الإلهية التي تكون وحدة الطبيعة صورتها.

وهكذا يكون الانتقال من الجامع إلى المدرسة من دون انقطاع حيث يبقى تعليم وحدانية الله ووحدة الطبيعة هي الأساس لكل معرفة. وكانت هذه هي الحال في جامعة القيروان بفاس والزيتونة بتونس والأزهر بالقاهرة، وجامعة سمرقند أو قرطبة ولن يكون ثمة فجوة أكبر مع مؤسسات التعليم والبحث الأخرى سواء أكانت مراصد (وكان أولها قد بني في دمشق عام ٧٠٧ بناه الخليفة عبد الملك) أو مستشفيات كانت في نفس الوقت كليات طب.

ففيما وراء طرفة أو حادث عن أولية لأمراء فيها باكتشاف العلم العربي لهذا الجانب أو ذاك (الذي يُعزى بصورة مستبعدة وبسخرية لهذا العالم اليوناني أو الغربي أم ذاك)، إن الالهام الأساسي للعلم العربي هو الذي جعل فيه شيئاً آخر تماماً غير حلقة بين الهيلنستية والـ«عصرية»، اعداداً للعلم الغربي الحالي، ولكن تصوراً للعلم Savoir الذي ليس هو البتة أثريات العلم الذي يقال له العلم «الحديث»، فإن هذه الحكمة لا تخص ماضينا ولكنها تخص مستقبلنا.

وإذا ما أخذت هذه الحكمة بروحها (وليس فحسب في انجازاتها التاريخية) فإنها تستطيع أن تعيننا على الاقلاع عن «علموية» فضلت العلم عن الحكمة، أعني تنظيم وسائل التفكير على الغايات والتي تطمح أن نجعل من هذا العلم، المجدوع من بعده الأساسي ـ تفتح الإنسان ـ القيمة الوحيدة والمطلعة، التي سوف ننكر باسمها كل مشكلة أخرى غير مشكلة الفعالية، وكل قيمة غير قيم القوة والنمو.

باقتصارنا هنا على دراسة الطابع الخاص للعلوم في الأندلس ونموها، فإننا لا نستطيع عزل هذا النطاق الجغرافي لا عن الطائفة العلمية الهائلة التي كانت تجلبه من بغداد، إرث ثقافات العالم الكبرى، ولا عن الحكمة والعقيدة اللتين ألهمتا، طيلة قرون ثلاثة، في الأندلس جهود جميع الباحثين: العلم هو واحد لأن العالم هو واحد، والعالم هو واحد لأن الله هو واحد. هذا المبدأ التوحيدي يوجه جميع آفاق العلوم، في الأندلس كما في جميع قطاعات العالم الاسلامي الأخرى، في

تلك الحقبة من الأوج. ومن الضروري قبل رسم الخطوط الرئيسية لمثل هذه البانوراما، أن نذكر بما كان عليه التعليم في الأندلس مدة تلك القرون الذهبية الثلاثة.

وأفضل شاهد عليها يمكننا أن نحصل عليه هو ابن خلدون الذي يكرس ثلث مقدمته في التاريخ العام لطرائق تعليم العلوم والذي يستذكر في مناسبات شتى التربية في الأندلس.

يذكرنا ابن خلدون بادىء ذي بدء، بهذه الحقيقة البديهية ـ المنسية منذ زمن طويل حتى أيامنا هذه ـ أن «محمداً كان قد أرسل لتعليمنا الشريعة الدينية وليس الطب أو أي علم زمني آخر»[18] وفي مسألة مناهج التعليم ينضح ممارسة الفقهاء المالكين في الأندلس الذين يضخمون الذاكرة على حساب الفكر النقدي والمبدع.

فبدلاً من مساعدة الطالب على «فهم مضمون الكتاب الذي يشتغل عليه» يكره على «حفظه عن ظهر قلب»[20]

ويستشهد ابن خلدون باطراء بالقاضي أبو بكر بن عربي، الذي يقترح البدء بدراسات التمرن على اللغة العربية وشعرها قبل أي علم آخر. ويتمثل بالـ«شيخ الأكبر»، محي الدين بن عربي، قائلاً:

للأسف بالنسبة للأندلس ـ وهذا هو السبب الرئيسي لعجز المسلمين عن مقاومة هجمه الملوك الكاثوليك الصلبية ـ شكل الفقهاء المالكيون في اسبانيا طيلة قرون، ما يماثل الـ«اكليروس»، اكليروساً مرتبطاً بالسلطة، والذي كان يقتل كل مبادرة خلاقة بدفعها الهرطقة، بالبدعة. أكره ابن مسرة على النفي أو على المقاومة السرية من محبسه، وطرد ابن حزم من ماجورفا، طرده الفقهاء؛ وأحرقت آثار الغزالي؛ وألقيت مكتبة الحكم الثاني العامة في النهر كما فعل مغول هولاكو من التتر بمكتبة خلفاء بغداد؛ ونفى ابن طفيل وابن رشد. وطرد ابن عربي. هكذا كان عمل الفهاء: أنهم قتلوا الاسلام في الغرب. لحسن الحظ، خارج هذا الاكليروس، على الرغم منه، أخصب الفكر الاسلامي، في الأندلس، البحث العلمي في جميع الميادين.

وسوف لا نتذكر إلا الذين قدمت الأندلس بهم اسهاماً خلاقاً للثقافة العالمية. في علم الفلك، إذا كانت المكانة الأولى تعود إلى البيروني (٩٧٣-١٠٤٨) الذي قاس قطر الأرض بمقاربة مذهلة، فإن مسلمة الجريطي قد وضع بالاستناد إلى أعمال الخوارزمي تقاويم انطلاقاً من خط عرض قرطبة. وبترجمة آديلارد دي باث Adelard de Bath لها إلى اللاتينية زاولت تأثيراً عظيماً في آن واحد معاً في العالم الاسلامي والعالم اللاتيني بدقتها التجريبية والرياضية معاً. وهذا المسلمة نفسه أدخل إلى الأندلس الرسائل الموسوعية لـ«إخوان الصفاء» الذين كافحوا في بغداد من أجل حرية التفكير.

وقد أسهم الزركلي بادخال تحسينات على الاسطرلاب، كانت قيمة بعد مضي أربعة قرون باتاحة الـ«المكتشفات الكبرى».

وكان الاكتشاف الأكبر للزركلي أنه حقق، في اسطرلابه، اسقاطين أفقيين لدائرتي خط الإستواء والبروج على نفس السطح.

وكان الـ AL Bitroji في القرن الثاني عشر، على خط اندفاعة الحركة الناشئة لدى علماء الفلك في الاندلسن ضط نظام بطليموس، رائدا لكوبيرنيك، بنقده لـ «افلاك التدوير» EPicycles.

وقد أتاحت هذه الدراسات الفلكية للجغرافيين ولعلم الخرائط تحقيق خطوات كبيرة في التقدم فان الادريسي الذي ولد في سوته عام ١٠٩٩ (توفي في باليرما عام ١١٦٦) الا أنه تلقى دراساته في قرطبة، وضع لملك صقليه روجيه الثاني خريطة للعالم استخدم فيها للانتقال من كروية الارض الى تنصيفها طرائق في المرتسمات قريبة جداً من الطرائق التي سوف يستخدمها ميركاتور Mercator في عصر النهضة.

اما في الطب فثمة سلالة حقيقية من المشاهير هي سلالة ابن زهر، انجبت أعظمهم؛ ابو مروان عبد الملك بن أبي الزهر المولود والمتوفى في اشبيلية (١٠٩١ - ١١٦١) ان الطب يدين له بثلاثة أعمال هامة على الأقل؛ بحث في الغذاء، كتاب الأغذية، اول من وصف للجرب القمّلي Aearus scabiei الذي لم يعترف به

كسبب للجرب الا في عام ١٦٨٧ (بعد أكثر من اربعة قرون) من قبل كوزينو بونومو Casino Bonomo ودياسينتو سيستوني Diacinto Cestoni وأخيراً بحث حقيقي عما نسميه اليوم علم النفس الجسدي «Poyehasamatique» في علاقات النفساني بالطبيعي. لكن الوجه الأبرز في الطب في الاندلس كان ابو القاسم الزهراوي (٩٣٦ ـ ١٠١٣)، المولود في الزهرا على مقربة من قرطبة. فقد كان واحداً من أعظم الأطباء الجراحين في جميع الأزمان. واقتضت أبحاثه ان يصف في آن واحد كطبيب في بلاط الحكم العثماني ثم عبد الرحمن الثالث الالات التي اخترعها وتطبيق المعالجة بالكي والوصف السريري للعمليات في طب العيون وامراض النساء واخيرا طريقة تجبير الكسور. وكانت لمدة اكثر من خمسمائة سنة بعد أن ترجمها جيرار دي كريمون Gerard de Crémone في فينيسيا عام ١٤٩٧ ثم في اوغسبورغ في ،١٥١٩ كتب المرجع لجميع الجراحين في اوروبا.

وهو اول من استخدم مصارين القطط لخياطة البطون وقبل برسفال بوت Perceval Pott بسبعة قرون وصف وعالج Lesosteo - arthrites في العمود الفقري (المسمى ألم بوت) ومازالت طريقته في معالجة التراخوما (الرمد الجيبي) متبعة حتى ايامنا.

في علم الطبيعة كان الاسهام الرئيسي للعلم الاسلامي هو الطريقة التجريبية المقابلة للتصورات النظرية لدى اليونان: فإن الجزء الخامس من كتاب روجيه بايكون **الابوس ماجوس** Opus Majus هو نقل منهجي مع تغيير نسبته بل واحيانا مجرد ترجمة لكتاب البصريات لابن هيثم. وبايكون Bacon نفسهن المعتبر في الغرب على أنه ابو المنهج التجريبي في العلوم، يعترف بتواضع علمي حقيقي بأن «معرفة اللغة العربية والعلوم الواصلة عن طريق هذه اللغة هي الطريق الوحيد الى المعرفى الحقيقية».

حتى وان كان ارسطو، كثيرا جداً، ماضغط بشغل على فكر العلماء المسلمين (كما سيكون من امره، من جهة أخرى فيما بعد على فكر الاوربيين) فليس صحيحا ان يثيره هذا لم يخلع عن رقابهم.

فقد كتب البيروني في ذلك قال:

«انه لمن المؤسف ان يمحض معظم الناس احتراما بالغا المجانبة للحق، لافكار ارسطو، يعتقدون ان افكاره لاميكن ان يتطرق الشك اليها وهم يعلمون مع ذلك انه كان يبذل جهده في اصرار احكامه، دون ان يدعي ابدا حماية من الله او مأمناً من الضلال ولكن الجوهر في اسهام العلم الاسلامي ليس فحسب المنهج التجريبي وعددا مدهشا من الاكتشافات، انه اكثر من ذلك ايضا، الرابطة التي اقامها بين هذا **المنهج التجريبي** الذي اعطانا **وسائل** بالغة القوى في السيطرة على الطبيعة (وكذلك على البشر)، **والحكمة** اعني التأمل في الغايات، **والايمان**، العقيد اعني الاحساس بحدود ومسلمات هذا العلم والتقنيات التي يولدها.

عندما كان علماء الاسلام في أوجه يدرسون علم طبقات الارض وعلوم النبات والحيوان كانوا ينطلقون في ذلك من شعورهم دائما (بأنهم «خلفاء الله على الأرض» كما يقول القرآن) مسؤولون عن التوازن في الطبيعة، فعلم البيئة بالنسبة لعالم مسلم، هو مقتضى لاهوتي.

وان دراسة الحيوانات نفسها، في العلوم الطبيعية، تقتضي بمعنى وحدة الطبيعة الاهتمام بالتعلم من الحيوانات بعض اسرار حكمة الله في خلقه. والفن هنا لايكون منفصلا عن العلم: فكما ان الزخرفة الاسلامية وفنونها arabesque ليست محاكاة للطبيعة، وانما هي توضيح لخطوط القوة في نمو نبات او حركة حيوان، في نزوعهما الى الله، كذلك، في عمل أدبي مثل «كليلة ودمنة»، الذي اقتبس منه لافونتين موضوع عدد من حكاياته ليس المقصود الاسقاط، على عالم الحيوانات، فضائل او رذائل او خدع البشر (كما يفعل لافونتين) وانما على العكس الاكتشاف في المسلك الحيواني لـ «اشارات» حكمة الله في تنسيقه الكوني للحياة.

والرياضيات بالنسبة لعالم مسلم، هي تأمل فعال في الوحدة، ثمة «ملكات ـ جمال» في الاكتشافات الرياضية، ان رشاقة المعادلة وبساطتها، بالنسبة لهنري بوانكاريه كانت دلالة على حقيقتها. والامر على هذا المنوال، من الخوارزمي الى

انشتين. كان هذا الطابع المقدس للرياضيات وللهندسة يهيمن على علم جمال الفن الاسلامي.

ويتيح علم الفلك توضع الانسان في مكانه الصحيح، المتواضع جداً في الحقيقة، في الكون. وفي علم الطبيعة، ليس صحيحاً أن ابن باجة كان رائداً لغاليلي Galilée في تحليله للحركة[٢٢] فحسب، وليس صحيحا ان ابن هيثم كان اعظم عالم فيزيائي في البصريات فيما بين اوقليدس وكيبلر فحسب. فان ابن هيثم في ابحاثه عن سير الاشعة الضوئية، لم يكن لينسى ابدا ان الله هو ضوء السماوات و الارض وان البحث العلمي في الضوء هو فعل عبادة

ولقد كشفت اعمال المهندس الايطالي العظيم في النهضة جوانيللو توريانو Juanello Turiano التطور الخارق في الهندسة الزراعية (مع ادخال الثمار والخضار والبقول والازهار الى اوروبا التي كانت مجهولة لديها حتى ذلك الحين) ولاسيما هندسة المياه ومايتعلق بالهيدروليكا على يد التقنيين الاندلسيين، وكان قدم هذا المهندس الى اسبانيا لاستكشاف الانجازات التي قام بها مهندسو الزراعة والري المسلمون في القرن الحادي عشر في الاندلس، من اجل حل مشاكله الخاصة في القرن السادس عشر الايطالي.

فإن الهندسة الزراعية واعمال الري في الاندلس (بـ «حدائق مرسيا» الاسطورية) امثلة أخاذة للتقنيات الموجهة للتطابق مع الوصايا الالهية لاقامة توازن بيئوي بين الانسان ووسطه الطبيعي.

ان مبادىء التوازن والانسجام هذه هي التي الهمت ابحاث علماء الاسلام في الاندلس، عندما قاموا لمكامله مبادىء التوازن والانسجام بين ابوقراط Hippocrate وغاليان Gallien مع رؤيتهم للعالم بربط الطب بالدين. إذ كان موضوع مباحثهم العظيمة في الغذاء توخي قواعد صحية وقائية في الطعام مبنية

---

(٢٢)انظر: E.A.Moody, "Gablee and Avempaca" in journal of the history of ideas Val XII m 2. 1951 P 163-193 et n 3, 19 (L.P.P 375-H22).

على فكرة الوحدة بين الانسان والطبيعة. كانت الاهمية التي يعلقونها على الطب النفسي - الجسدي Psychosamatique، وعلى دور الموسيقى في علم المداواة تنجم عن تصورهم الاستثنائي للعلاقات بين النفس والجسد، على عكس بعض التصورات «الحديثة» (وأعني بها الوضعية) للطب التي تعتبر الجسد آلة يرمم كما ترمم الشاحنة، فخاصة الطب الاسلامي هي على العكس اعتبار الانسان ككل، وبالتالي عدم معالجته ابداً خارجاً عن وسطه الطبيعي او الاجتماعي، وعدم فصل النفس عن الجسد فيه ابداً.

على هذا النحو كان العلم في الاندلس وفي القلب النابض منه، قرطبه، العلم باكمله الذي لايفصل ابداً المنهج التجريبي عن الحكمة ولا عن الايمان.

ولسوف يبلغ اوجه مع ابن عربي ومع تلميذه الجيلي في تصور للـ «انسان الكامل» اعني للانسان الذي لايشكل الا واحداً متحداً مع الكون، الخاضع لله، الذي هو «خليفة» على الارض.

٤ ـ الشواهد الحجرية

من تلك العصور الذهبيى مازالت باقية شواهد من الحجارة نذكر منها مثلين من الذروة.

أحدهما مازال يشهد على أناقة وجمال ثقافة الاندلس في الساعة التي كان احتضارها نفسه يزينها بأجمل مفاتنها وبالشعر الذي يبعثه الحنين فيها بعد خمسة قرون: هذا الشاهد هو الحمراء في غرناطة.

أما الاخر فإنه يلخص رسالة الاسلام الكبرى، بعنفوانها في ايامها الاولء وبقوته في اوجه، في آن واحد، هذا الشاهد هو جامع قرطبة الكبير.

أ ـ حمراء غرناطة

بين السماء والأرض ، بالأقراص المذهبة لشمعدانات ابراجه واسواره المترعة بالشمس يتعلق قصر الحمراء بثلوج السيرا، كأنها ثريا. كانما هو ثريا

لتجتذب وتعكس الضوء. من فوقه، تبدو امواج الحجارة الداكنة والعارية لدعامات الجبل الأولى كأنها تنقض في سيل أبدي الخطر.

ومن تحته تمتد اشجار السرور نحو القلعة، نحو الجبل، نحو السماء باذرعتها المتوسلة المتضرعة، بشموعها البرونزية، حيث توقد الشمس شعلات خضراء.

هذه الصورة منظور اليها من الالبايسين AlBaicin ، من مدينة ملوك النصريين الميتة، رمز لقدرها ولنعمة احلامها المتجددة دائماً.

منذ ذلك اليوم من عام ١٤٩٢ حيث آخر أمير، سلم المدينة الى الملك فرديناند وايزابيلا، اللذين سحقا أخر مملكة مسلمة في اسبانيا، ذلك اليوم نفسه من عام ١٤٩٢ حيث كريستوف كولومبوس يفتتح في مكان آخر صليبية جديدة، نامت «الحمراء» كـ «جميلة الغابة الغافية» نوم الحجارة، وقد شوهها شارل لكان بجنوده المنتصرين ومهندسيه المعماريين الحمقى؛ ونسفت أبراجها من قبل جيوش نابليون المنتصرة الذين حولوها الى ثكنة؛ ثم عادت من جديد في القرن التاسع عشر لتغدو عاصمة الأحلام؛ مع غوته وشاتوبريان ومع فكتور هوغو ولوردبايرون ومع لامارتين وواشنطن اروين ومع غارسيالوركا الذي اغتيل في غرناطة ومع انطونيو ماشادو الذي استذكر هذا الموت بقوله:

«هاك جريمة وقعت في غرناطة،

هل تعرفونها..؟ مسكينة غرناطة، غرناطتها.

انحتوا لي، أيها الأصدقاء

قبرا من الحجارة ومن الحلم في الحمراء

قبرا على مقربة من نافورة تنوح منها المياه»

ومن ثم اراغون **ومجنون الزا**Le fou d Elsa . عاملاً على ازهار الحمراء من جديد على ارض الأحلام، «عشية الاستيلاء على غرناطة» كأنها حكمة على معنى عصرنا نفسه، ولما تحمل فيها من ابدية؛ ابوكاليبس التدمير والحب الذي لايمكن تدميره.

ولكن الاسوار العمياء والابراج المتغطرسة، اللامبالية، تدفعنا الى الاستغراق كثيرا في الحلم حول الحرب والسيطرة والموت؛ إن واجهات الصرح العربي تكون في الداخل ولاتقع في الخارج، فمن الداخل فقط يمكن ان تُرى : من داخل الحيطان ومن الروح. انها السمة الكبرى لفن العمارة المسلم ولجماليته: الجمال لايكتشف الا من الداخل، في الألفة الحميمة للمنازل وفي داخلية العقيدة.

حتى لو ان الحمراء ليست بناء دينيا ولكنها قصر ملكي، فإنها صرح للايمان. للعقيدة: في اقتران الصوفية بالحسيّة التي تميزها، عندما تم بناء هيكلها الاساسي، في حكم يوسف الاول (١٣٣٣ ـ ١٣٥٤) وفي حكم محمد الخامس (١٣٥٤ ـ ١٣٩١)، كان يأهل بناتها سبعة قرون من العقيدة ومن الابحاث المعماريى فإن تلك القصور المقامة في زمن الانحطاط تجمل في بنائها جميع غنى تلك التجربة، وفي الفترة المأتمية التي يتراجع فيها الاسلام في كل مكان في اسبانيا امام حروب الاسترداد كان التوكيد الأخير لهوية هذا الاسلام الروحية في مملكته الاخيرة وفي عاصمته الاخيرة.

في قلب الحصن نفسه، في القصور الملكية، تتكرر لازمة فن العمارة العربية ـ الاسلامية، مراث ثلاث، في القصور الثلاثة: قصر المشوار وقصر الكومارس وقصر السباع، لازمى الموضوع الاساسي لبنية منزل الرسول في المدينة: فناء، دوار، مفتوح الفضاء هو الركن الناظم للمجموع، ورواق مغطى ولكنه مفتوح على الفناء، تندار منتظمة حوله مختلف حجرات المنزل.

ذلك هو الاتساق في البناء يسترجعه قصر الحمراء، للمرة الاخيرة في الغرب بأبهء وارشق انتظاماته ومزيج الوانه: الفناءات الوسطى تكون لها في وسطها احواض صامتة كأنها مرايا او انها ذات دندنة كفوارات ماء. وتأتي الأروقة بغابات اعمدتها الممشوقة الرشيقة، وبابراق وسطوع جبهات ابوابها المرصعة لتجحيط بتلك الصحون، فتلك الدوارات، التي تصبح هكذا واحات في ظل سعفات نخيل عقودها. وتنفتح سقوف الغرف على قباب. إلا أنه لايكون في وسع المرء أن يفهم بنية التشعبات الكبرى الثلاث إذا لم يكن يحتفظ بذاكرته بذلك الرسم للبناء.

إن التشعب الاول، هو تشعب المشوار، حيث على مايقال كان الامراء أو قضاتهم، يحكمون بالعدل، قد اصبح بعد ترميمات تخريبية عديدة وتغييرات أجريت وفقا لذوق وهوى المنتصرين مجموعة مركبة بدءا من الأروقة التي رتبها ماشوقا Machuca مهندس شارل لكان Charles Quint المعماري في صحن الدار الذي يحمل اسمه اليوم، الى حورس المصلي الخامس ذي الشرفة الداخلية المتصلة بالبهو الكبير بدرابزينه وعارضات الامبراطور الامامبي وجلسائه.

بقيت أعمدة اربعة ضامرة صامدة مشيعة، ولكنها عديمة المعنى ، بما أن القبة التي كانت ترتفع فوقها القبة.

فيما وراء الـ «غرفة الذهبية» التي رُممت بأكملها، لم يبق الا ركن الصلاة والصغير ومحرابه الذي يرتسم قوسه بعقده الكامل، المتجاوز برشاقة قليلاً، في قوس أكبرن مذكراً بثنياته المقعرة المرصعة بصدفه بحرية. وتوحي بواطن عقودها المسننة برعشات مياه النبع. وسطح القنطرة الداخلي بكامله ومسطحات الواجهة الخارجية وفيما وراثهما الحيطان بأزهارها المهندسين والتلفيفات الزخرفية التي تحيط بها، تتوافر غزيرة كعروق اللؤلؤ في أعماق البحار نحن ارتجافات والتماعات المياه، وهناك افريز منحوت بعلو تيجان العواميد، بمستوى النظر، يذكرنا ويدعونا بأحرف موجزة: «تذكر الطريق الواجب اتباعه هيّا الى الصلاة».

وقد اختفى الجامع لافساح المكان الى قصر بشارلكان ولكن الله بقي حاضرا اينما كان في الحمراء مع شعار الملوك النصريين، المكرر على كل حائط: «النصر كله لله وحده» بل واكثر كذلك ن في سحر الصحونن الدوارات والغرف، في خرير المياه المنسابة من النسقيات الرخامية، وبخاصة في انبهار تالضوء المستهوى في كل مكان، الجبس، او المشعّ، أو الراشح من خلال درابزينات من الرخام، متخايلة لامعة في الاحواض او متلألئة في فوارات المياه، او باعثة الحياة وعاملة على تحرك الستالاكتيب Stalactitos وفق الدوران البطيء للقمر او للشمس، في كافة القباب.

وعلى الافريز الخشبي لباب القصر الذهبي هذا العهد المليء بالكبرياء عند العتبة: «إنني أشبه تاجاً، وبابي هو ملتقى . وبي يحسد الشرق الغرب».

هنا يبدأ الحلم. في صحن الريحان الشامي. فمن الرواق المقابل لبرج كوماريس Comares يبرز منظر يخلق فينا صمت حضور لامرئي يوحيه بما ورائه نفسه.

الفناء بأكمله محاط بالقوس الكبير المقصّب بتموجات دقيقة من معجون المرمر، وجبهات الأبواب ذات الستالاكتيب المدلاة والترصعات الزخرفية وآيات القرآن، وتيجان العواميد المورقة، والزهريات المتداخلة، والاعمدة الفارعة الممشوقة كجذوع النخيل التي تشكل اقواسها سعفها.

وراء ذلك، الحوض، مستوى مياه راكد لايغضنه حتى جريان الفسقيات الصامت، وقد جعله صمته الثابت يقارن بذلك الـ «بحر من البرونز» في قصر الملك سليمان، البالغ الصقل والشبيه بسفاء الماءن الذي رفعت ملكة سبا ذيل ثوبها خشية أن يبتل فيه، وحيث ينعكس صف الأعمدة، وسلسلة عقيدات الاروقة المواجهة بشفافية بالغة تكاد ينتابها الاحساس معه، ونحن نجتاز العتبة بأننا نطفو في الفضاء.

وانعكاسات الحوض اللامعة على الحوائط الجانبية تضيف ارتعاشات تويجاتها الى أغصانها المتسلقة.

ويرسم الآس «الريحان الشامي» بحسم المحاور لصالحه التي تقود جميعها خطانا وانظارنا نحو برج الكوماريس، الخلفية الوحيدة لهذا المشهد او بالاحرى لهذه المأساة حيث يخيم في الحجر، حتمية القدر.

أياً كانت **الجهة** المختارة من هذا الحوض، الباسط تحت خطانا خفته البيضاء والعارمة بياض وصرامة الكفن، فإن قوس النصر العظزيم المستند بثلاثة اخرين من كل جانب يتخطفنا ليقودنا الى صالون البارك، وهو مدخل يدين باسمه على مايبدو الى السقف الغاطس لمركب منقلب، بفسيفساء براطيمه المتشابكة والمتراكمة، في تصميم بالغ الاحكام دائما الى حد ان هذا السقف الـ «أريتساناندو "artisanadoيعطينا الانطباع بوحدة صارمة. ولعل المقصود كذلك الـ «بركة» بركة الحماية او نعمة الله، فإن عددا من ابيات قصيدة ابن زمريق وهي

القصيدة الأوسع انتشارا في العالم بما ان ابياتها منقوشة على أعلى افاريز الحمراء كافة، تتخاطب ملكه محمد الخامس بعد انتصار الجزيرة (١٣٦٩) بلهجة المديح الممالق والمبالغ .فيه:

حميت الافنان من هبوب الرياح

وحررت النجوم في قبة السماء من الخوف

تضطر أنوار الكواكب في السماء

خوفاً منك واذا انحت اغصان

الصفصاف فما تنحني الا تحية لك».

بعد ذلك . . فيما بعد ذلك. انها صالة العرش، المسماة بـ «صالة السفراء»:
ـ أمام المحراب الرئيسي، الصالة الموسومة بقوسين متزاوجين في برج كوماريس هذا الذي يشرف فيما وراء الريو دارو Rio Darro، على الأحياء الشعبية في الالبايسين Allaicin كان يقع عرش الملك. ويؤكد عدد من ايات القرآن، المرسومة في علو النظر وظيفة هذه الصالة:

«قل أعوذ برب الفلق» (١١٣) أو ايضاً: «له ملك السماوات والارض يحيي ويميت..» (٥٧) وتحت القبة تنبسط كذلك هذه الآيات: «قل رب السماوات السبع ورب العرش العظيم؟ قل من بيده ملكوت كل شيء.... سيقولون لله..»(٢٣/٨٦ ـ ٨٩)

وتفسر قصيدة ابن زمريق لحساب يوسف الاول كلام القرآن فتقول:

«أنا القلب للأجساد والأعضاء للانسان . أنا في وسطهم والقلب منهم حيث تكمن القوة، قوة الشجاعة وقوة الروح».

وهكذا فإن لهذه الصالة مغزى كونياً، فإن زخرفة السقف توحي بالسماوات السبع بسعة صفوف من الكواكب وبقبة صغيرة في الوسط: ونسيج زخرفة الحوائط الدقيقة، الشبيه بسجادة من الحرير بخاصة غالبه من العنبر تهز الضوء كما لو أن غيم غبار من الذهب كان معلقاً في الصالة. وقريباً من الارض،

يجدد ركن من الخزف، بتربيعات ذات زخرفة هندسية، مادة وثقا له لهذا البناء الهوائي.

ومن صالة مختلقة في القرن الثامن عشر لم يبق منها الا الأقواس المفرنعة فحسب التي تأخذ منها اسمها، ندخل الى «بهو الاسود» السحري، وهو عبارة عن واحة من الحجر بأعمدتها الـ ١٢٤ النخلية التي تعيدنا جميعها الى هذا التدفق للينبوع على فسقية الرخام التي يحملها /١٢/ أسداً، في وسط تلك الصورة الواردة في القرآن وفي التوراة للجنة بستان باربعة انهار.

ولقد أمكن القول بأن فناء الاسود هذا كان بارتينون Parthenon مقلوب، منحوت من الباطن ومصنوع ليُرق من الداخل.

والأعمدة، المتعاقبى ببساطة او المزجدوجة، تتشابه كغيضة في الجناحين حيث تنضم اكليليات الاقواس الكبرى والأرابيسكات (التوريقات العربية) المزخرفة لتيجانها ولأدنى عقودها. شريطية (نقش شريطي) لانهاية لها تكرر منحنيات وسفطات الماء الرئيسية مزاوجة حركات الطبيعة بمنحنيات الأقواس، انثناء سعف النخيل بانثناءات الأقواس والأزهار وفي شفافة نافورة الماء ومداميك عقدها، الفرع المنحني بثقل مشجّراتها، يكون قوس العقد الى جانب صدره.

بيد أن قاعة الملوك بالنمنمات الاخذة بالكبر في زخرفتها لست أدري باي تأثير من الشمال ـ لعله من فرنسا ـ ليست من نفس الاسلوب او يمت بالقرابة لمكونات مركب الاسود هذا.

فأيا كانت اوجه الجمال في هذا الكهف السحري ذي الهابطات (الساتلاكتيت) التي يحولها القمر او الشمس الى موشورات من الفضة أو الذهب، فإنها تُدخل تنافراً.

على العكس، تهبنا قاعة بني سراج وغرفة الاختين، بقباب سقفيهما ؟؟؟؟ العسل وموشورات «مقرنصاتها» البلورية، سرّ كافة الوان السحر والفتن في الحمراء؛ فإن لتلك المعجونات من المرمر ولتلك الحجارة روحا بفعل كيمياء الضوء.

عند الفجر، في الظهيرة، في الغسقن في ضياء القمر والنجوم، تشاهد تحت عقود القباب تلك تحول النور.

لكل ساعة لونها، لكل جانب ظلاله، بحيث يعمل تعاقب الليل والنهار، الصباح والمساء ودوران الشمس والكواكب المستمر على أن يشارك القبة بتحولاتها وانجذابها، ففن العمارة يشارك في الحركة الكونية. وقصيدة ابن زمريق المنقولة على حوائط القاعتينن تذكر بهذه الرقصة: رقصة الأعمدة السابحة بالنور، رقصة القباب، التي تدور كالأفلاك السماوية في أحواض الفجر الرخامية، تبعاً لايقاعات الكون الاساسية.

ان الافراط في النقوش تشبيكات الاشكال الانشاءات الزخرفية (الأرابسكية) غير المتوقعة في سلسلات العقيدات، او تخريمات بواطن عقوجدها كل ذلك لايكون له معنى إلا بأنه يصبح واجهة ووسيلى لوثبات الشمس او لاحتباسات الظلال. ان التضريس شأنه في كل فن معماري اسلامي يكون رهينا ما أمكن. فلا تجويف عميق من الظلال او تضرس مثير من الضوء، وانما تدرج في التلوين من لون واحد، في سلم الالوان المخفف في فروقه، من اللون الاصفر الى اللون الاحمر. اقل مايحدثه من تباين تموج حركة خفيفة في صفحة ماء بركة.

فإن هذا الالتماع من جميع السطوح، هذه التهدئة من كافة النتوءات، هذه الترسيمة للخيالات والتعرجات، هذه الأنوثة في الاشكال هي التي تضع رشاقة الحمراء الجذابة.

من الماء الذي يجري ويغرد، ثم يتجمد ويصبح بولرا وصمتا، من الماء الذي لا لون له الا لون ما يحتويه، من الشمس، من الارض ومن السماء، من الاشجار كذلك ومن الازاهير، انها هي مايختزله، في الحمراء، ذلك العرزال من اللينداراجا Lindaraja بقوسيه الكبيرين المحطمين من سقفه، من المعاجين المرمرية دودية الشكل بازدهام الزخرفةن بنوافذها المزدوجة المنفتحة على النباتات الأخرى الغزيرة: نباتات الحديقة.

وبلطافة لامتناهية يجري الانتقال من الداخل الى الخارج، من الطبيعة الى الفن، فلم يعد ثمة مكان مغلق، ولم يعد ثمة زمن قابل للقياس، ولكن لحظة من الخلود معاشه. فضاء بلا حدود مُشِعّ انطلاقا من هذا الصالون الصغير، أو أن ينكمش فيه.

فأي اسم يمكن اطلاقه على هذه الحقيقة الواقعة خارج الزمان والمكان، ان لم يكن اسم الحضور الالهي، في هذه اللحظة من النعمة بالمعنى الجمالي وبالمعني الديني للكلمة، واسم المتعة الحسية الأكثر تهدئة والوجد الصوفي؟

اننا نجد في الحمراء الفن المسلم في اقصى قمة كماله، كذلك في خاتمة ابداعه. فلأسواره وظيفة دفاعية أقل منها مدلول رمزي؛ مدلول الفصل بين عالمين، بين نمطين من الحياة، بين روحين لشعب واحد، ندب في دأبنا اليومي في دروب الالبايسين Albaicin فإذا بالصوفي يتبخر بمتعة شخصية في الحدائق وقصور الأمراء وسرعان ماصطنعت لنفسها روحا رهيفة.

ذلك ان الاسلام لايمكنه القبول بهذه الثنائية لعالمين خاضعين لقوانين مختلفة. فالحمراء شأن جميع أعمال الايمان الكبرى، هي «إشارة» منذرة بالجمال الموعود. انها تجلب كرائعات كثيرة في الفن والعقيدة «البشرى» بأن عالما اخر ممكن.

والمستقبل كجميع اللجج يبعث فينا الدوار. أما الحمراء التي يتضح فيها جوهر علم الجمال الاسلامي تدعو فينا ذلك الدوار المفرح.

فما من شيء هنا في توافقيات النور والظلل لايبدو انه تماما كما هو؛ اننا نؤخذ الى مكان اخر والى زمان اخر تضعنا بنيته وايقاعه في تساوق مع عالم آخر، حياة أخرى متميزة واسمى.

هكذا بلّغت الينا رسالة الفن الاسلامي النهائية: رسالة الايمان بوحدة عالم لايمكن فيه اللامرئي ان تفك احاجيه الا من خلال «اشارات» المرئي دون ان تختزل فيه ابداً.

ب ـ جامع قرطبة

تجد الموسيقى، اذ تصبح مرئيةأبهى اتساقا انغامها في جامع قرطبة الكبير.

لقد ولد هذا الجامع من حلم. وبادىء ذي بدء من حنين: حنين اخر امراء بني اميةوقد أفلت من المذبحة التي اوقعتها باسرته السلالة العباسية الجديدة (عام ٧٥٠) في دمشق قبل الاستيلاء على الخلافة ونقل عاصمتها الى بغداد.

بهذا الجامع (عام ٧٨٥)، بدأ الفن الاسباني ـ الاسلامي، اي بعد وصول المسلمين الى اسبانيا (عام ٧١١) بخمسة وسبعين عاما.

وفي أوجها كونت جامعة قرطبة، في ظل اروقة الجامع الكبير مركز اشعاع الثقافة في اوروبا قاطبة. وعندما نُقشت على جدران نمغارة كوفادونغا Covadonga ، في شمالي اسبانيا، حيث تم الانتصار لاول مرة في معركة على العرب وتحدد تراجعهم، العبارة التالية، «هنا بدأت اسبانيا»، أريد بذلك حملنا على الاعتقاد بأن أسبانيا تكونت بكفاح دام ضد الاسلام سبعة قرون، وهو ماسوف يُفقر افقارا عميقا الثقافة الاسبانية، ذلك لأن الاسلام الاندلسي يشكل جزءاً متمماً من تراثها الثقافي. وبنفس الحركة تجدع ثقافة اوربا بأكملها، هذه الثقافة التي لم تبدأ «نهضتها» الأولى في ايطاليا القرن السادس عشر ولكن في اسبانيا قبل ذلك باربعة قرون في جامعة قرطبة حيث استمد بايكون Baicon المبادىء الأولى للعلم التجريبي وحيث تمكننا الثقافة القديمة من ان تولد من جديد عبر الترجمات التي حققها المؤلفون العرب بدفع من الاسقف ريمون Raymonol إسقف طليطلة.

هذه الحقيقة العميقة في تاريخنا المشترك تشع لأعيننا عندما نعرف كيف نصيخ السمع لموسيقى حجارة جامع قرطبة الكبير، حتى وان كنا لم نعد نستطيع تأمله في روعته الاولى. وإذ تم بناء هذا الجامع عام ٧٨٥ على عهد عبد الرحمن الاول «الداخل» وقام بتوسيعه خلفاؤه فيما بين ٨٣٢ ـ ٨٤٨ ثم في عام ٩١٢ وبخاصة عام ٩٦١ على يد الحكم الثاني الذي يدين له بصورة خاصة بعجائب محرابه

وقبته. ولم يفعل المنصور عام ٩٨٧ الا توسيعه مضاعفا. تقريبا، مكان الصلاة الذي اتسع عندئذ لما يقرب من ستمائة عمود. ومنذ دخول فرديناند الثالث القشتالي الى قرطبة عام ١٢٣٦، دخل الخلل فيه بحشر عدد من الكنائس الخاصة فيه كانت تفسد، تخل بالانسجام فيه، بل واكثر من ذلك أيضاً، عندما فرض مجلس الكهنة عام ١٥٢٣ بناء كاتيدرال في قلب الجامع نفسه، تشوّه تشويها عميقاً احدى أعظم روائع الانسانية التي على ماقيل ان شارلكان نفسه، حزن على ماحل بها من اضرار.

على نحو مايمكننا أن نراه اليوم، على الرغم من الرفض المعارض لمشروع اليونسكو بنقل الكاتيدرال من مكانها دون المساس بأدنى التفاصيل (كما نقلت معابد ابوسنبل في مصر) فإن جامع قرطبة يعطينا صورة عن قمة الفن الاسلامي.

ودون الوقوف طويلا عند التفاصيل الخارجية التي تذكر بحنين «الداخل» وبارادته في استرجاع صور مسقط رأسه سورية، على سبيل المثال، بالمشرفيات بأسنان المنشار التي ترسم تشبيكاتها الحجرية على حائط السور او الابواب ذات الأقواس بالعقد الكامل المتجاوز الحد التي كانت تتيح اجتيازه، او الفناء واروقته وفضائه المركزي، الذي مايزال الى اليوم مغروسا بأشجار البرتقال، فإننا ننغمر على الفور في جو ردهة الصلاة السحري.

كانت المشكلة المطروحة على المهندس المعماري من اجل بناء ردهة مخصصة لمثل هذا التجمع الديني الكبير هي نفس المشكلة التي طرحت على جامع دمشق الكبير؛ رفع السقف الى علو متناسب مع سعة البناء لعدم اعطاء احساس بالضغط او بالانسحاق (كالاحساس الذي نعانيه تحت سقوف مواقف السيارات في السراديب).

استوحي الحل من دمشق؛ وإذ لم تكن اعمدة الرخام الموظفة تتجاوز قطر اربعة امتار في علوها، كان ينبغي على القل مضاعفة مداها وبالتالي، اللجوء الى طريقة المقتطرات المتراكبة على غرار ما في دمشق.

لكن الاختلاف في قرطبة كان على جانب مذهل من الجرأة: فبعد ان ساوى المهندس المعماري، بالاعتماد على حجم دكة العواميد، بين علو أعمدة الرخام، وضع على تيجان العواميد دعامات قائمة الزاوية نائفة كثيرا عن مقطع الاعمدة وعند الراس وصلها بالأقواس كاملة العقد كما في دمشق. فمثل هذا التصور، غير المسبوق في تاريخ فن العمارة ولم يكرر من جهة اخرى بعد قرطبة ابداً، يشكل تحد حقيقي للتوازن ولجاذبية الأرض، بما ان الوزن الاكبر هو في الأعلى، على الدعامات قائمة الزاوية الضخمة، وأقواسها، وانه يرتكز على الأعمدة الاسطوانية، النحيلة بالنسبة لما تحمله.

مثل هذا التناقض قد يبدو مؤديا الى التهدم او على الاقل، الى **تعوّج** ينفتل بالمقنطرات العليا ويخل بتوازن الاعمدة الدنيا. وقد حل المعماري هذا التناقض بمضاعفة **الأقواس** الوسيطة، التي اذ هي تقوم بدور الكتلة من الحديد التي لالزوم لها المشاهدة في عديد من الجوامع ذات البنية الاقل جسارة مع ذلك، تخلق شبكة من الرافعات تتعاضد، وتعزز المجموع لتأمين توازنه.

كثير من علماء الآثار التمسوا «السابقة» في قناة المياه الرومانية (الاكوادوك) في ميريدا Mérida التي اوحت للمعماري في قرطبة بخلط الاقواس المعقد ولكن الفارق اساسي: ان البنّاء الروماني احترم منطق الجاذبية الارضيى والاقواس العليا اخف من العناصر الحاملة اما معلم البناء العربي فقد عكس هذه العلاقة لماذا؟

للاجابة على هذه المسالة لابد من الانتقال من اعتبارات **تقنية** سبقت الى الدلالة **الرمزية** لحيّز الصلاة الاسلامية الذي كان الشاغل الاكبر لمعلم قرطبة فمن هنا اختياره للتقنية.

فلم يكن المقصود ان يحقق ماثرة معمارية - وان كانت في حقيقتها ماثرة فعلا - ولكن أن يخلق حيزاً من نمط جديد.

ابتداء بشكل العناصر التي ستتلاءم بإيقاعها معه. والامر الوحيد «الانطلاق من الأعلى» والعمل فيه بحيث «تُرفع» الكتل ببنية أدنى أوهى، يعطينا

الانطباع الحسيّ بتنفس أوسع بارتفاع وباتساع. ويعزز هذا الشعور بكون الأقواس العليا بعقد كامل والاقواس الدنيا بعقد كامل متجاوزة لها؛ إنها دائرة، حلقة تتمدد، كمنطاد ينتفخ في صعوده.

بالعكس، توحي هذه العلاقة العجيبة بين عرض البنى العليا وتنحيف الاعمدة العاملة، بتدفق شلال، قوة التيار فيه، من الاعلى، تنقسم وترقّ الى خيوط من الماء دقيقة اكثر فأكثر.

لكننا لانشعر اننا مذعورون او مسحوقون امام سيل جارف لان شبكة الاقواس العليا والاقواس الموصلة، تبسط من فوق رؤوسنا على الرغم من كثافتها تخريما حقيقيا من الحجارة تمد فيه لانهاية من الزخرف متغير الرسم دائما تبعاً لوجهة سيرنا بتغير السطوح وتشابك الاقواس والمنحنيات.

أقواس بعقد كامل، تتجاوزها بشكل هلال، اقواس مقرنصة باسطة مويجات اكاليها الزهرية، تيجان اعمدة من كافى الانماط، مشيعة، في نهاية الاعمدة.

دوراة لا نهاية لها من أَفْنَنَتِها (زيناتها الزهرية) ومن تيجان العواميد ومن جميع الهندسيات ومن جميع النباتات التي مكن للحلم وحده ان يولّدها، عاملاً على ادخال متنوع شريطية زخرفتها الرشيقة دون قطع وحدة المجموع، في منطقة المفصَّلة بين الاعمدة والاقواس.

إن فن العمارة نفسه يصبح تشبيكة وزخرفة (ارابيسك) ويضمنا الى حركته بلانهاية، ودون أن يهدم ابدا معنى التوازن والسلام. لان هذه الحركة وهذا المكان كما في كل عمارة اسلامية، وعلى وجه اعم في كل فن اسلامي يكون موزونا ومتساوقا بتكرار الأعمدة. فإننا لانشعر أبداً بأننا ضائعون في هذه الغابة المسحورة على الرغم من اننا لانرى خط حدودها، الملاشاة بوفرة جذوع العواميد او بسعيفات نخيل الاقواس التي تُنسي السقوف.

هذا الفضاء الذي لاحدود له، كفضاء جميع الجوامع الكبيرة، هذا المكان المفتوح، هو كذلك على الغناء الموزع للنور، هذا الفضاء الاسلامي بصفة نموذجية،

المتشكل، المقولب وفق مقتضيات الصلاة المسلمة هو في آن واحد مكان لجلالة الله ومهرجان لاكتمال الانسان. لأن اللون هنا، ينوب عن الشكل من أجل التأكيد المتزايد ايضا على تغلغل الانسان بهذا الحضور.

ان الغابة المؤلفة من هذه الألف ومائة من اعمدة الرخام بخاصيتها الرمادية الغالبة ولكن بعروق حمراء، داكنة او خضراء بلون البحر، لها باقتراب عيوننا تماما منها توهجات الفجر، للانتقال رويدا رويدا، في المدى البعيد، الى خاصية زرقة الليل الغالبة.

وتبث الدرابزين المرمر والقباب اليوم ضوءاً شبيها بضوء اعماق البحار ولكن المرء يتخيل في الحلم ماكان هذا الضوء عندما كانت الحليّ من العقيق اليمان ومن اليشب ومن الرخام السماقي ومن الفسيفساء بصبغة زرقاء على أساس من ذهب الشبيهة بتلك التي ماتزال باقية في المحراب، تُلألِؤه وتتراءى به على الحيطان، التي يعانقها ضوء النجفات الضخمة، قاطعا الخيال الدقيق لعمود بتاج او قوس، او ـ على العكس مظهرا لاطراف جميع تقزّحات وايماضات المرمر.

لقد جمّع تيتوس بوركهارت Titus Burekhardt في تركيب ساطع(٢٣) الوسائل التي استخدمها الفنان المسلم لتوضيح وحدة الوجود والله: **الهندسة** التي تترجم الوحدة في المكان، **الايقاع** الذي يكشف عن هذه الوحدة في الزمان، وينتقل في المكان، تكراراً مرتّباً منتظماً للموضوعات؛ **والضوء** الذي يكون للاشكال المرئية مايكونه الكائن للموجودات المحدودة. القرآن يقول: «الله نور السموات والأرض» (٣٤/٢٤). كل شيء لايكون حقيقة واقعة الا باشتراكه بهذا الضوء الذي ينتزعه من الظلمات.

هذه الأخمياء aichmiaa التي يحول بها البناء المسلم الحجر الى ضوء لم يعد في وسعنا اليوم ان نحصل منها الا على ايماءة بعيدة من محراب قرطبةن عندما يعكس كشاف بديل لقل أضواء المثة؟؟؟؟ القديمة سطوعاً، الألوان بالغة الشفافية التي تبدو انها ؟؟؟ من الداخل، كأنما هي في زجاجة.

فالمحراب، الشبيه بتجلٍ، يبدو انه هو نفسه مصدر ضوء. فانه يكبر مفاجىء بالنسبة لكبر الجوامع الاخرى حيث لايتجاوز قط، بصورة عامة، قامة رجل، يقدم باتجاهنا قوسا كبيرا بعقد كامل متجاوز الحد، كصدر يتوسع بامتصاص هواء البحر، بانفتاحه على اللانهاية. وفي نفس الوقت هذا القوس يكون محاطا بافريز مستطيل الشكل واضعا حدا لهذا التوسع، وفقا للتصور الاسلامي الاساسي للتوازن وللقياس.

وأفاريز القوس وهيكله، ببياضها المري، هي مرصعة بطنف او ان الهندسة الحية والنباتات المنمنمة الزخرفية تترابط بلا نهاية لاجتذاب النور وللاشعاع على المأطورات المنتظمة على شكل مروحي محوره نخله منمنمة وباسطه متنوعا، لامحدوداً، كأنما هي تأمل حول الله، من حلزونات، ومن زخارف لولبية وسعيفات فوق فسيفسات فوق اساس من ذهب.

وللحجرة العميقة خلف هذه الكتّة من الأزلية المضيئة والسعيدة سقف من ربعه مرمرية بيضاء، وفي هذه السانفونية من الألوان الصافية، الخفيفةن ثم نقش اسود بأحرف كوفية يبدو وحده مقبلاً الينا يعلن من فوق شكله بيضاء وحدانية الله.

يُشار لنا عليها كالكلام المحفور بعمودين نحيفين لانهما من الرخام الاسود، في مقدمة المحراب. والرؤية الاخيرة التي سوف نحملها من هذه الزيارة، تتويجاً لهذا الاحتفاء بالله في بهائه، هي النظرة التي نكتشفها برفع اعيننا نحو قبة القرن العاشر امام المحراب.

اذا بمربعين من الذهب تتقارن تعاريقها المتشابكة فترسم مثمن الزوايا المركزي حيث يتهلل تويج زهرة سماوية، مرصعة في نقش من احرف كوفية: كل تويج من ورقة من هذه الزهرة الهندسية، كل قرينة بين اغصان، بين فروع هذا المثمن المجنح، على نفس الفسيفساء ذات القاع المذهب، موشّاة بسعف على شكل مروحي، بازهار كالواكب، واحرف كالزنبق، في تشبيكه لانهاية لها من تعريشة طيعة للشكل الهندسي الدقيق، الرشيق. هذا الازدحام من الاشكال في

فيض مذهب من هذه الفسيفساء كتوماض في عين مغمضة مبهورة، يزيل كل مسافة بين الصور وبيننا.

لعله هاهنا السراب الذي اراد أن يبعثه الفنان بالنسبة لشعب خارج من الصحراء حيث تتوالد الرؤى المسحورة من ترجيعات الرمال المذهبة، والتي لايكون الايمان الاسلامي تطلع دائم فيها للمشاركة بامتثال في الفعل الخلاق الذي يتوقف لله؟

☆ ☆ ☆

خاتمة

يحمل جامع قرطبة في ذاته رسالة الإسلام الأندلسي العامة. ففي غيضه أعمدته يلتقي زائر الزمن الأبدية.

فالأقواس حيث يتعاقب حمرة الآجر الداكنة ببياض الحجارة في النقلة الماثلة إلى الزرقة لمكان لامتناه، موسعه هكذا مداراتها الزخرفية، تنفتح وتتعاظم أمام أقدامنا. هذا الانطلاق للأقواس في السماء هو نبضات قلب هذه الحجارة. إنها تحدثنا عن الله الحيّ الذي لم يكف عن سكناها، وهذا الخفان من الحجر الذي يدمجنا بايقاعه يمنحنا الاحساس بأننا موجة من **«بحره»**.

في ذلك الربيع من عام ١٩٨٦، حيث جرى الاحتفال بالذكرى المئوية الثانية عشر لميلاد الجامع كان أسقف قرطبة المونسينور إينفانيتس فلوريدو Infontes Flarido يترجم هذا الاحساس بالتذكير بأن الله، نفس الله لم يكف عن سكن هذا الصرح، وكان عمدة المدينة المسيو هيرميو تريغو Hermino يذكر بأن قدر قرطبة هو أنها «مدينة الثقافات الثلاث» ثقافة اليهود والمسيحيين والمسلمين.

وذلك اليوم نفسه (٢٨ أيار- مايو- ١٩٨٦) أعلن جلالة ملك اسبانيا من أمام محراب جامع قرطبة أن:

«هذه المدينة تعنى قبل كل شيء الوحدة الروحية لعالمين... فإن جامعها هو مفتاح الفهم للشرق وللغرب.»

ثم أضاف الملك موجزاً دلالة الحدث الأخلاقية:

«ليس في وسع الانسانية أن يكون لها من مستقبل إذا كانت تعتقد أن في مكنتها الاستغناء عن الحرارة الاسنانية وعن القيمة الروحية اللتين يولدهما، في كافة الشعوب، الايمان بالمفارقة» كل واحد، في هذا المكان

العالي من الفكر، عاملاً على إنهاض صورة للمستقبل من مرآة الماضي، يحلم بهذه الوحدة. فقد كتب محمد اقبال وهو واحد من أعظم شهود هذا العصر، في قصيدته، **«إلى جامع قرطبة»**، فقال:

«أيها الجامع في قرطبة، إن وجودك هو الحب [...]

تمنح قلوبنا الحضور الإلهي [...]

إن مئذنتك ظهور جبرائيل

لن يمكن المسلم أبداً أن يغيب منها

لأن نداءاتك تكشف سر موسى وإبراهيم

فالأرض لا حدود لها والأفق بلا نهاية

وصياء الوادي الكبير موجه من بحرك

الحي كالنيل والدانوب أو دجلة»

يذكر اقبال يد البناة الرسولية: إنها أيدي الله التي يحركها الحب المانح الوجود لجميع دلائل الله: للأشجار، للمعابد المصنوعة بيد الإنسان، لكلام الأنبياء. وفيما وراء شهادة الحجارة يلتمس اقبال فعل الحب لدى من تصور الجمال فيها: «أيها الجامع في قرطبة إن وجودك هو من الحب». ويقول «الحب هو رسالة من الله». هذه الرسالة هي خميرة حياة الناس. ويذكّر بأنه لا حياة إلا بالتجدد، بالتحول، بالتبدل.

إننا بذكرنا لقرطبة وبجامعها وللإسلام الأندلسي، لا نبتغي إقامة ضريح ضخم لميت شهير. وإنما، ونحن ننوب عن الأيدي التي يرشدها الحب والحب المرشد من الله (الذي ضعت منه كما كتب أحد الشعراء «العجائب الأربعة»، وأعظمها ثقافتها) نستمد منها القوة على اكتشاف طريق، في عماء التاريخ الحاضر. فثمة تقنيات قادرة تمام القدرة ولكنها عمياء بلا غاية انسانية، تتجابه فيه. وفي «توازن الرعب» هذا لا يميّز الأفراد ولا الجماعات ولا الأمم غايات أخرى غير إرادات القوة والنمو.

إن العمل على إحياء رسالة الوحدة ورسالة العام ليس العمل على انشاء سراب على أرض الأحلام. عمر هذه الرؤية ألف عام في الأندلس، من ابن حزم إلى ابن عربي وإلى رامون لول Ramon Lulle(١٢٣٣ـ١٣١٦).

لقد كتب الراهب المسيحي رامون لولّ في ماجوركا Majorque حيث كانت تتساكن الأمم الثلاث اليهودية والمسيحية والمسلمة، كتابه بالعربية **«كتاب الشرك والحكماء الثلاثة»** حيث يبرهن كيف أن الـ«مشرك» (الكافر، الملحد) ينجو من اليأس عن طريق الحكماء الثلاثة: اليهودي والمسيحي والمسلم الذين يقدم له كل واحد منهم الرسالة نفسها: الإنسان ليس وحده والعالم له معنى.

«في الكتاب الأول جرى اثبات أن الله موجود وإن أزاهير الشجرة الأولى هي فيه، وإنه يوجد بعث»[1]

ثم ان الحكماء الثلاثة يعرضون اعتقادهم ليس «بمطلق الحق» بنصوص دياناتهم الخاصة بكل منهم، ولكن بالـ«حجج التوضيحية والقاطعة»[2] بحل رموز «دلائل» وجود الله وأشجاره وأزاهيرها. يقول لولّ:[3]

«كل واحد منهم (اليهودي، المسيحي، المسلم) كان يريد تشريف الآخرين ويعطي الآخرين شرف البدء».

بموضوعية جديرة بالملاحظ يلتمس لولّ آراء الحكماء الثلاثة الذين كان كل واحد منهم يريد اظهار اجود مافي شريعته. وبعد أن يكون الحكماء الثلاثة قد اقنعوا الوثني وأعادوا إليه معنى الحياة وفرحها فإنهم «يعجبون بنبالة صلاته إعجاباً عميقاً...»

---

(١)رامون لولّ، **نصوص مختارة**. منشورات أدبية ـ مونيتيز، باريس ١٩٦٧ ص/٩٧ .

(٢)المصدر السابق ص/١٠١ .

(٣)المصدر السابق ص/١٠٣ .

كانوا يحسون بأنهم «مذنبون»[٤] بل ويرفضون حتى معرفة أي الشرائع الثلاث سوف يختار»[٥] لأنهم كانوا يعون الوحدة العميقة في عقيدتهم وخطيئة انقسامهم. وتكلم كل واحد منهم إلا أن لولّ لم يعد يقول ما إذا كان المتكلم هو اليهودي، أو المسيحي، أو المسلم، لأن الثلاثة يحفظون نفس الكلام:

«الناس متأثلون إلى حد بعيد في اعتقادهم وفي الاعتقاد الذي اختاره لهم أهلهم وأجدادهم، بحيث يستحيل انتزاعهم منه.[٦]

«هذا مناقض لشروط الاستجار... كل واحد طلب من الآخرين أن يغفروا له ما أمكنه أن يقول ما يشين شريعته. وكل واحد غفر ذلك.»[٧]

وهكذا أفضى بهم الأمر إلى هذه الخاتمة المشتركة التي تشكل أثمن إرث للتكافل في الأندلس، بين الثقافات الثلاث، من بحث تاريخ الأديان المقارن لابن حزم إلى فصوص الحكم لابن عربي:

لابد لنا أن نجني بعض الفوائد من المغامرة التي عشناها في الغابة، ففي وسعنا أن نتناقش مرة في اليوم بطريقة الأشجار الخمس وشروط الأزهار العشر تبعاً للمعايير التي منحنا إياها السيد الدماع، نتناقش هكذا إلى أن يصبح نحن الثلاثة عقيدة واحدة وشريعة واحدة، ونلتزم بأن نتبادل الشرف والخدمة لكي نصل إلى الاتفاق في وقت أسرع. فماذا تقول في ذلك؟ ذلك لأن الحرب والآلام وسوء النية، وإلحاق العيب والضرر هي التي تمنع الناس من الاتفاق على عقيدة واحدة».

واغتبط الآخران لهذا الاقتراح فحددوا مكان وساعة مناقشاتهم وما سوف يضعوه للمناخرة وليخدموا أنفسهم وليتناقشوا. كما قرروا الذهاب معاً للتسبيح

---

(٤)المصدر السابق ص/١٢٥ .

(٥)المصدر السابق ص/١٢٦ .

(٦)المصدر السابق ص/١٢٧ .

(٧)المصدر السابق ص/١٢٨ .

وتمجيد اسم الله مولانا عبر العالم ما إن يصبحوا موحدين بعقيدة واحدة. وكل واحد منهم ينسحب إلى بيته وكان أميناً مخلصاً لما وعد به»[٨]

لم يكن المقصود قط يوطوبيا. ولكن الواقع الذي عاشه الناس طيلة ثلاثة قرون في الأندلس على الرغم من تعصّب الفقهاء وقبل محاكم التفتيش الكاثوليكية وقوانين فيليب الثاني العرقية وقد سبق لابن حزم أن ذكر أولئك الذين يفكرون أنه: «بالتأكيد يجب أن يوجد من بين جميع الأديان دين صحيح واحد ولكنه لا يتبدى لأحد ببداهة ووضوح، وبالتالي فإن الله لا يفرض على أحد واجب المجاهرة به»[٩].

فعند هذا «الظاهري» (المتمسك بدقة بالحرفية)، هذه الفكرة مطابقة مطابقة تامة لتعاليم القرآن: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون»(٥/٤٨).

وقد وصل ابن عربي إلى نهاية الوعي بوحدة مصدر رسالات الأنبياء كما يكشف عن ذلك بوضوح بالغ حين يرى في إبراهيم وفي موسى وفي يسوع وفي محمد المرسلين من قبل نفس الله. [ويركز على القلب بوصفه ملكة الحب] فهو يكتب في قصيدته الرائعة في الحب: **«ترجمان الأشواق»**:

«لقد صار قلبي قابلاً كل صورة... ما سمي القلب إلا من تقلبه فهو يتنوع بتنوع الواردات عليه وتنوع الواردات بتنوع أحواله لتنوع التجليات الإلهية لسده»[١٠] كذلك بصورة أكثر بياناً، يتناول مرة أخرى الكلام الإلهي في القرآن: ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن» ثم يضيف:

---

(٨)المصدر السابق ص/١٢٩ . I.

(٩)ترجمة آسين بالاسيوس Asin Palacios ص/٣٠٢ .

(١٠)ترجمة ر.أ.نوكلسون R.A.Nochalson لندن ١٩١١ ص/٦٧. ابن عربي ، ذخائر.

«لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي

إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن»[11]

واغتبط الآخران لهذا الاقتراح. فحددوا مكان وساعة مناقشاتهم وما سوف يضعونه للمفاخرة وليخدموا أنفسهم وليتناقشوا. كما قرروا الذهاب معاً للتسبيح وتمجيد اسم الله مولانا عبر العالم ما إن يصبحوا موحدين بعقيدة واحدة. وكل واحد منهم انسحب إلى بيته وكان أميناً مخلصاً لما وعد به»[8]

لم يكن المقصود قط بوطوبيا. ولكن الواقع الذي عاشه الناس، طيلة ثلاثة قرون في الأندلس على الرغم من تعصّب الفقهاء وقبل محاكم التفتيش الكاثوليكية وقوانين فيليب الثاني العرقية. وقد سبق لابن حزم أن ذكر أولئك الذين ينكرون أنه:

«بالتأكيد يجب أن يوجد، من بين جميع الأديان دين صحيح واحد ولكنه لا يتبدى لأحد ببداهة ووضوح؟ وبالتالي فإن الله لا يفرض على أحد واجب المجاهرة به»[9]

فعند هذا «الظاهرى» (المتمسك بدقة بالحرفية)، هذه الفكرة مطابقة مطابقة تامة لتعاليم القرآن:

---

(١١)**الأعلان شرح ترجمان الأشواق**، ص/٤٣ المصدر السابق، **ترجمان الأشواق** (لابن عربي) ص/٤٣ .

(٨)المصدر السابق ص/١٢٩ . I.

(٩)ترجمة آسين بالاسيوس Asin Palacios ص/٣٠٢ .

«لقد جعلنا منكم شرعه ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون»(٤٨/٥).

وقد وصل ابن عربي إلى نهاية الوعي بوحدة مصدر رسالات الأنبياء كما يكشف عن ذلك بوضوح بالغ حين يرى في ابراهيم وفي موسى وفي يسوع وفي محمد المرسلين من قبل نفس الله. فهو يكتب في قصيدته الرائعة في الحب: **«ترجمان الأشواق»:**

يستطيع قلبي أن يتخذ أي شكل لأن اسمه يعني تغير [...] فإن تنوع مشاعره مرده إلى تنوع التجليات الإلهية».

كذلك بصورة أكثر بياناً، يتناول مرة أخرى الكلام الإلهي في القرآن:

«ماوسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن» ثم يضيف: كان هناك زمن أعيب فيه على جاري إذا كان دينه لم يكن قريباً من ديني. ولكن الآن أصبح قلبي قادراً على جميع الأشكال، أنه مرتع للغزال، دير الراهبات، معبد للأوثان وكعبة للحاج إنه ألواح التوراة وكتاب القرآن».

الامر الذي لا يعني بتاتاً إلا أن جميع أشكال العبادة وضعت على نفس المستوى ولكن قبل كل شيء الأهم ليس ما يقوله إنسان في اعتقاده ولكن ما يصنع هذا الاعتقاد من هذا الانسان؛ فمن الممكن أن يقوم إنسان ما بجميع طقوس دين ما، من دون أن تبدل هذه التقوى الظاهرية شيئاً في حياته. هذا الظاهر من التقوى الذي لا يحمل أية ثمرة هو إذن ضحية، في حين أن غنساناً لم يعرف الوحي ويعبد بسذاجة «الدلائل» على وجود الله، ولكن بتفان وإنكار لحياته من أجل هذا الاعتقاد ومن أجل طائفته، فإن هذا الانسان يكون قد إتجه نحو الله بلغته وبمستوى فهمه. وإذا كنا غير قادرين كـ«حكماء» لولّ على مساعدته ليعيش اقتراباً أعمق من الاعتقاد فإننا نكون مذنبين وخائنين لواجبات هذا الاعتقاد.

إنما التسامح، في أوج الحياة في الأندلس لم يكن فحسب تقبل الـ«أمراض العقلية» من الآخرين ولكن تلقى اعتقاداتهم والتعلم منها.

وعلى هذا النحو كان يفهم الأمر اليهودي جودا هالليفي Juda Halleve(١٠٧٥ـ١١٤١) في كتابه «كوزاري Kuzari». فهذا الشاعر اليهودي الكبير، الذي أكره، جراء الاضطهاد المسيحي، على اللجوء إلى قرطبة عام ١١٠٩ كتب بالعربية كتابه في عام ١١٤٠: كتاب الحجة، حيث يبرهن على أن فيضان الله في التاريخ الذي تستند إليه المسيحية والإسلام إنما يعود إلى التقليد اليهودي.

هذا المؤلف المقدم في شكل حوار يذكر باعتناق ملك الخزر لليهودية في القرن الثالث عشر. وإذا كانت المشكلة الدينية تقض مضجعه (لـ«مشرك» لولّ) يسأل الملك على التوالي فيلسوفاً ولاهوتياً مسيحياً ومسلماً ثم حاخاما يهودياً فيهديه أخيراً إلى الدين. وعلى الرغم من ادانته من قبل المسيحية والاسلام إلا أن جودا هاليفي يعتبر أنهما يساهمان في قدوم المسيح.

فمن قبل ـ وقبل القديس فرانسوا داسيزـ كتب اليهودي الأندلسي اين باكودا في القرن الحادي عشر والثاني عشر: أن «يقول الحاخامون أن كل شخص يقول كلمة حكيمة حتى وإن كان كافراً يجب أن يدعى حكيماً»[١٢]

في مجموعه شرائع الفونس العاشر، الحكيم كما في **«أناشيده»** يهيمن نفس هذا الروح من الشامخ. ويمكننا أن نقرأ في **«بارتيداس** Partidas» هذا الملك الكاثوليكي بخصوص اليهود:

«حيث أن السيناغوك Synagoque، الكنيس اليهودي مكان يمجد فيه اسم الرب، فلندرأ عنه أن تكون لأي واحد من المسيحيين الجرأة بهدمه أو بأخذ أي شيء منه بالقوة» (4,XXV,VII) وبخصوص المسلمين: «دعوا المور Maure يعيشون بين المسيحيين، محتفظين بعقيدتهم ومن دون أن يشتموا عقيدتنا» (VII,XXV,I)

---

(١٢) **Duties of the heart** ed. Hyamson, Londers 1925 P16.

وفي **«أناشيده** Cantigos»، يذكر الله:

«الذي يقدر على الغفران الذي يغفر للمسيحي ولليهودي وللمور، شرط أن تكون تصرفاتهم تجاه الله مضمونة حقاً»(١٣)

وجعل رامون لولّ، في كتابه، **«كتاب إيفاست ودي بلاكيرن** Livre dEvoste et de Blaguerne»، رئيسة الدير تقول بأن للـ«كافرين» الحق في صلواتنا: «ففي صلواتنا علينا ألاّ ننسى الكافرين لأنهم من نفس دمائنا وطبيعتنا يجهلون الإيمان والعلم لأن أحداً لم يلقنهما لهم»(١٤)

تلك الروح من التسامح نشأت في الأندلس، من عقيدة الأمم الثلاث قبل أن تصبح في نهضة الغرب، وقفاً على العقلانية الإنسانية، عندما يحاول،على سبيل المثال، غليوم بوستيل Guillaume Pastel، في القرن السادس عشر، التوفيق بين القرآن والأناجيل (Alearanis, seu legis Mahameti,et Evangeliscarum eaneardioe, Paris 1543). ولم يكن المقصود قط انتقائية أو توافقاً فكرياً، ولكن ملاءمة وجودية، عاملة على دمج الحياة دمجاً شاملاً. وفي هذا كتب المؤرخ الاسباني أميريكو كاسترو Americo Castro: «إن أكثر ما في العبقرية الإسبانية من أصالة ومن شمول يصدر عملاً عن نمط الحياة التي أعدت طيلة قرون من التعايش بين المسيحية واليهودية والإسلام»(١٥) هذا الحكم. البالغ العمق على اسبانيا، ليس صحيحاً فحسب عن اسبانيا، إنه قبل كل شيء لإسبانيا.

فقد بيّن الأب آسين بالاسيوس أن أعلى درجات التصوف: وهو تصوف القديس حان دي لاكروا Juon de la Crais، يأخذ كل معناه في تقليد الصوفيين الاسلامي، ابن عربي وابن عباد دي روندا، الذي كان لديه كما كان لدى صوفيي

---

(١٣) **cantigao** d Alphonsele Sage (Manuscrit de la Biblithique de Flarenee Falio 43 R.

(١٤) Roman Lulle,°livre dEvast et de Blaquerrne° Chap. XL: dilo-raisan P.LL.F 1970 P. 117.

(١٥) Americo Castro, **Realite de lEopagne** ed Klanelsieck, Paris 1963 P92.

الاسكندرية، أصل كل كائن هو الحب الإلهي. وهذا الحب هو فيما وراء مثوبات الجنة وعقوبات النار، وأن رجل الإيمان في اشتياقه للعودة إلى الله يموت من أنه لا يموت[١٦].

وكان الأمر على هذا المنوال بالنسبة للقديسة تيريزا دافيلا Therese dAvilla المولودة في أسرة من اليهود المتنصرين.

ولم يكن قط من قبيل النزوة أو المصادفة إذا كان سرفانتس Cervantes يردد كثيراً جداً في كتابه دون كيشوت إنه اقتبس قصته عن أحد الرواة العرب، هو سيدي أحمد بن عينجلي. هذه القصة الخيالية لا تعني قط أن سيرفانس تلقى الموضوع من مؤلف عربي ولا مغامرات كتابه. ولكن سيرفانتس، الذي عرف الإسلام من محاربته له في ليبانتي Laponté ومن أنه كان اسيرا في الجزائر حيث تصور مؤلفه، كان يشعر بعمق «بتجاوبه» مع أولئك الذين كانوا، شأنه، يعتبرون الممكن والمثل إلا على أصح من الواقع. الذين يحسون أنهم في الأشياء وإن الأشياء فيهم وأنهم حاضرون فيها بأكملهم، في القصيدة كما في الحياة.

في كتابه عن صوفيّي الأندلس يأتي ابن عربي على ذكر ملهمته الأولى فوناه فاطمة بنت ابن المثنى التي كانت تعتبره كابنها الروحي لأن «الآخرين - كما كانت تقول - كانوا يأتون إليها بجزء منهم [...] في حين كان ابني، ابن عربي، عندما يأتي ليراني يأتي بأكمله [....] لا يدع شيئاً منه نفسه في مكان آخر. فذلك هو النهج الروحي»[١٧].

بأكمله... وحاملاً فيه ذاته العالم والمسؤولية عن العالم. أفليس هذا هو سمو دون كيشوت؟

ولكن هذا الاسلام الأندلسي. فيما وراء اسبانيا وقممها الروحية، هذا الاسلام الشامل، يجلب إلى تروبادور أوكسيتانيا، كما إلى دانتي، البعد الصوفي للحب، بعد الـ«فيتانووفا Vitanuova» والـ«أوفياء للحب» كالصعود الروحي **«للكوميديا الإلهية»**.

لقد أوحى إلى غوته ما يكثر جداً من تكراره في مراسلاته أو في محاوراته مع ايكيرمان Eckermann: «أن أوضح أفكاري الخاصة عثرت عليها في الإسلام»[١٨] وكذلك: «أيا كانت الطريقة التي نسعى بها إلى معنى وقوة الحياة، فإننا نحيا جميعاً في الإسلام»[١٩] وكان، وهو ينكر في التوراة «استراحة اليوم السابع» يعجب، في القرآن، بالله الفعال دائماً والخلاق دائماً في يوم دائماً هو الأول (قرآن ٤/٥٧).

ويرى غوته في محمد رسول الدين الأصلي والطبيعي. وليس في وسع الانسانية أن تتحقق وفقاً لراية، إلا في التأليف بين الشرق والغرب.

في قطب الإنسانية الروحي الآخر، كان اقبال، الذي يدعو نفسه، طواعية بـ«كافر الهند»، يحج إلى قرطبة وإلى الأندلس:

«اسبانيا، إليك عُهد دم المسلم

إنك، بالنسبة لي، مقدسة، كمعبد للحياة..

اسلام، شريعة السماء التي تحكم الأرض...

وثورة الزمن هذه لم تتوقف...

الفرصة الوحيدة بالنسبة لنا، لأن نقهر الشواش»[٢٠]

ولكن فيما وراء اسبانيا والقارات أن المستقبل هو الذي مايزال يستجوب الاندلس.

إن دعوتها، دعوة قرطبة التي كانت القلب النابض منها، هي أنها على مستوى المشاكل والأزمان الجديدة، طليعة نهضة شبيهة بنهضتها التي كانت في القرن الثالث عشر، قبل أن تولد النهضة في إيطاليا بثلاثة قرون، وبتوجيه معارض تماماً المعارضة أساساً.

لقد جرت «نهضة» القرن السادس عشر ضد الله: إن مشروعها الأساسي كان إخضاع جميع ناحي الحياة الدينوية. فالسياسة، مع ماكيافيلي تستبعد كل رجوع إلى العام وإلى الغيم المطلقة. والأمة تغدو هي القيمة الأسمى، في مكان الله.

وانطلاقاً من القرن السادس عشر ينفصل الاقتصاد من لاهوت كان يرى في الشهية إلى الثروات والموارد عقبة في وجه سلام الإنسان، وكانت تدين الربا. أما في الرؤية الجديدة للعالم فإن النجاح الاقتصادي يصبح دلالة على الاصطفاء الإلهي، كما بينّ ذلك ماكس ويبر. وفي مرحلة جديدة، في القرن الثامن عشر، يقطع الاقتصاد كل تعلق بالأخلاق وفي القرن التاسع عشر، يدعى أنه ارتقى إلى «علم» نظري صرف، في مصاف علم الميكانيكا أو الطبيعة، مستوعباً تمام الاستيعاب الضرورة المهمينة بين الأشياء ومماثلتها بالضرورة التي يمكن أن تسود بين الناس ومجتمعاتهم. وهكذا يصبح النمو الاقتصادي غاية في ذاته، مستقلاً عن كل تفكير في غايات الحياة الانسانية.

وأما العلوم الأخرى، التي يقال «العلوم الإنسانية» (والاصح أن نسميها «الإنسانية مادامت تغض النظر، في الإنسان، عما هو إنساني صرف، اعني مسؤولية تاريخه الخاص ومفارقته بالنسبة للطبيعة)، فإنها إ تماثل هي الأخرى العلاقات بين الناس بالعلاقات بين الأشياء، تفضي إلى نتائج تنجم لا عن التجربة الحقيقية الواقعة ولكن عن مسلمات أولية: «موت الإنسان» (بعد «موت الله»). منذ اللحظة التي يختزل فيها الإنسان إلى المؤسسات التي خلقها (من اللغة إلى التشريعات)، بدلاً من دراسة، البُنى والتاريخ المؤسسات والأفعال الخلاقة التي كانت المشروع فيها، وعملت فيها المكونات، وذلك في تكاملياتها.

في علوم الطبيعة التي قدمت النموذج لـ«علمنة» المعرفة هذه، لعب استبعاد القصيدة دوراً إيجابياً بحذف التفسيرات الشفوية المستعارة التي كانت تحجب غياب الملاحظة والتجريب والتمظيم العقلاني للمعرفة. ولكن سرعان ما جرة خلط هذا الرفض المشروع من الاستعاضة عن الشرح وعن التحليل، هذا اللجوء الكسول إلى مقاصد إلهية مزعومة من أجل عرض ظواهر، مع «دين **وسائل**» حقيقي، حيث كانت علوم الطبيعة المجزأة إلى شتى الفروع العديدة، تدعى أنها ترقى إلى **غايات** بذاتها لـ«تجعلنا أسياد أو مالكين للطبيعة»، وفقاً **لخطاب المنهج** لديكارت. فالعلوم والتقنيات، المعتبرة فحسب كإرادة قوة تُفضى اليوم، في هذا المنظور الوضعي، لا إلى التحكم بالطبيعة ولكن إلى استنفادها وإلى

تدنيسها، لا إلى تحرر وتفتح الإنسان، ولكن إلى تحطيمه، إلى تسخيره، إلا ارتهانه بالتكاثر الفوضوي، السرطاني، من الوسائل القوية أكثر فأكثر التي ليست منسقة على هدف إنساني عام.

كل شيء يجري كما لو أن حضارتنا الحالية ترتكز على مفهوم هذه المصادرة المتضمنة: كل ما يكون ممكناً علمياً وتقنياً يكون ضرورياً مرغوباً فيه.

هذا الإنكار الجذري لمشكلة الغايات يقود إلى كوارث تجبرنا على نبذ هذه المصادرة القاتلة للنوع البشري، وعلى أن نعي الضرورة، تحت طائلة الموت، للتفكير في أبعاد المشاكل الاخلاقيت: على سبيل المثال، الطاقة النووية، اكتشاف الفضاء، الاختبارات الوراثية في علم الأحياء.

إن المنطق الداخلي لـ«نهضة» القرن السادس عشر، وإلهامه الـ «فاوستي» منذ القرن السادس عشر، يعطينا مارلوي Marlowe عنها، في كتابه **تاريخ الدكتور فاوست المفجع**، كلمة السر الأساسية، الشعار: «إنسان، تصبح، بدماغك القادر، إلهاً صاحب وسيد جميع العناصر».

بعد خمسة قرون من التجربة التاريخية، ينتهي الحساب الختامي لهذا التوجيه للنهضة التي بدأت في إيطاليا القرن السادس عشر، في هذا الهزيع الأخير من القرن العشرين، إلى إثبات حالة الإفلاس، إفلاس اخلاقي وإفلاس مادي، واضعاً موضع الشك مجرد بقاء الإنسانية.

ولقد بات من الضروري أن يعاد التفكير من جديد بصفة أساسية، في مبادىء هذه «النهضة»، وفي المصادرات المستترة في الحضارة التي أنجبتها.

ومن الممكن فعل ذلك انطلاقاً من إعادة تقييم ما كان وما صار منذ القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، النهضة التي ولدت في إسبانيا في أيام الإسلام الاندلس ومكوناتها اليهودية والمسيحية.

صحيح أنها كانت «فرصة ضائعة» من التاريخ: حيث توصل تعصب الـ «فقهاء» إلى تحطيم اندفاع الإسلام الأندلس المبدع، وبالاستدعاء إلى تدخل المرابطين، إلى محاولة الدفاع عن الإسلام الأندلسي المبدع، وبالاستدعاء إلى تدخل

المرابطين، إلى محاولة الدفاع عن الإسلام بالأسلحة الخارجية، الأجنبية وليس بإشعاع ثقافته.

وهكذا قدموا فرصها الذهبية إلى «الصلبية» التي حملت البابوية لواء التبشير بها:

فمنذ عام ١٠٩٧ دعا الباب أوربان الثاني Urbvin II إلى الصليبية، وفي عام ١١٢٠ منح كاليكست الثاني Calixte إلى «صليبتي» اسبانيا نفس الامتيازات التي منحها لـ «صليبتي» القديس.

وفي عام ١١٤٧ دعا القديس برنارد دي كليرفو إلى الصلبية الشافية. وفي عام ١١٩٧ نادى الباب إنوسانث الثالث Innoeant III بالصليبية الثالثة ضد مسلمي الأندلس.

ثم يأتي، بعد سقوط غرناطة (١٤٩٢) التعذيب لليهود وفي عام ١٦٠٩ طرد العرب من إسبانيا.

وعلى هذا النحو اخفقت امكانيات نهضة آتية من إسبانيا. فإن أملاً عظيماً قد سقط تحت سحق النزعات التعصبية المتلاحقة.

إن اخصب إسهام للإسلام في الغرب، الإسلام في الأندلس. على النحو الذي اتضح به لدى أرفع العبقريات التي شهرته، هو انه لم يخلط الرسالة العامة للقرآن بتقاليد وفولكلور هذا الجزء أو ذاك للأمة المسلمة.

فإن رسالة القرآن هي شاملة: الإسلام فيه لايظهر أبداً **كدين** بين أديان أخرى.

كدين **جديد**، ولد في القرن السابع، وإنما كدين أساسي وأولي، منذ أن «نفخ الله في الإنسان من روحه»، منذ آدم، والذي كان إبراهيم وموسى ويسوع ومحمد رسل.

ولئلا يفقد معنى هذه الشمولية تمكن الإسلام في الاندلس من أن يجعل اليهود والمسيحيين يساهمون بإعداد هذه الثقافة التي كان الإسلام الشامل روحها.

وإذا كنا غالباً ما بينا في اثناء هذا الكتاب، إساءة الفقهاء المالكيين، فذلك على وجه الدقة لأنهم كانت تسوّل لهم انفسهم استبدال هذه الرسالة الشاملة بتقليد مهما كان محترماً، هو تقليد جزء من الأمة الإسلامية فحسب. وعندما كان هؤلاء الفقهاء يصلون في ذلك إلى الرجوع إلى تقاليد مالك (وإلى شارحيه) أكثر من الإستناد إلى القرآن وإلى سنة الله وإلى سنة الرسول، بل عندما كانوا يعملون على استدعاء الجيوش الأجنبية لغرض تقليد أجنبي كان يحجب طبيعة الإسلام الشاملة، فإنهم كانوا يحلمون على الإسلام بالتصلّب وبالتراجع بإعطائهم لأعداء الإسلام أفضل من فرصهم.

هذا الأمل هل يمكن أن يولد من جديد؟ فإن هذه النهضة ليست ممكنة فحسب. إنها ضرورية.

ذلك إن النهضة التي كانت وعداً متألقاً، في إسبانيا في القرن الثالث عشر، كان لها توجه معاكس لتوجه نهضة القرن السادس عشر الإيطالي والسابع عشر الإنكليزي والثامن عشر الفرنيس، من القرنين الماضيين من تاريخ الغرب.

ولم تكن تتصف كالأخرى بضمور البعد المتسامي للإنسان. على العكس كانت بخلاق جميع التشبيثات الدينية، متصفة بالوعي بشمول العنصر الإلهي.

هذه الروح ماتت، في القرن الثالث عشر بموت أكبر فلاسفة اليهود، في المنفى ابن ميمون عام ١٢٠٤، وبموت الـ «شيخ الأكبر» للمسلمين، في المنفى، ابن عربي عام ١٢٤٠، وبموت الفونس الحكيم عام ١٢٨٤ في الحرب الأهلية بين الملوك «الكاثوليك».

تلك النهضة المجهضة تستطيع، إذا ما نحن عرفنا الغمل على إحياء روحها من جديد، في هذا الجزء الأخير من ا لألف الثانية من تاريخنا، تقديم إجابة على المشاكل الكبرى لزماننا.

فالعمل اليوم على إحياء التصور غير المحدود للعقل الذي كان تصوراً للاندلس ولقرطبة، هو محاربة المضرين القاتلين لعصرنا؛

الوضعية التي بفصلها العلم والتقنيات عن الحكمة والإيمان، تضع قدرات بروميثيوسيه في خدمة مجتمعات لاحمة لها ولا إيمان،

الفردانية التي تقود إلى «توازنات من الرعب».

هذه المهمة يمكن أن تؤدي بشرطين:

١ـ استرجاع التلاقي بين التقاليد الروحية الثلاثة في الاعتقاد الـ «إبراهيمي» اليهودية والمسيحية والمسلمة.

٢ـ العمل على أن تنتصر على الوضعية والفرادنية اللتين تقودان عصرنا إلى انتحار كوكبنا، الابعاد الإنسانية والإلهية للمفارقة وللامة، التي صنعت عظمة الأندلس وقرطبة.

هكذا في وسعها أن تنشأ في كل وحدة إنسانية الشروط الاقتصادية والتقنية السياسية والثقافية، التي تتيح لكل كائن إنساني أن يظهر إظهارٌ تاماً جميع الإمكانات التي حملها فيه.

لكن كذلك نعم علىتغليب متطلبات الإنسانية الروحية المادية برمتها على منافع الأفراد الجزيئية والجماعات والأمم.

ولسوف تعطى الأندلس وقرطبة مرة أخرى للعالم رسالة عصورهما الذهبية، رسالة حضارة شمولية.



كتب للمترجم:

ترجمة:

نداء الى الأحياء	ر.غارودي	دار دمشق
حوار بين الحضارات	ر.غارودي	دار النفائس . بيروت
وعود الاسلام	ر. غارودي	مدبولي ـ القاهرة
سياسة وأقليات في الشرق الأدنى	شابري	مدبولي ـ القاهرة

تاليف:

تطور الفكرة العربية في مصر	مؤسسة الدراسات ـ بيروت
المشرق العربي في مواجهة الاستعمار	الهيئة المصرية للكتاب
تطور الحركة الوطنية في سوريا	دار الطليعة ـ طلاس
في تكوين الأمة العربية	المغرب

فهرس المحتويات